


LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA

JAK PÍŠE PROF. DR. MASARYK

O KATOLICKÉ

VĚDĚ A VÍŘE?



PODÁVÁ

FR. FILIP KONEČNÝ,
ORD. PRAED.



V PRAZE 1891.
TISK CYRILLO-METHODĚJSKÉ KNIHTISKÁRNY (V. KOTRBA).
Nákladem družstva „VLASŤ“.

„Judex damnatur cum nocens absolvitur."
„Soudce se odsuzuje, když vinník se propouští."

Publius Syrus.

ÚVOD.

I.

Když roku 1885. vyšla páně Masarykova kniha „Základové konkretné logiky", čekali jsme najisto, že si jí naši katoličtí učenci všimnou, dle zásluhy ocení a v čem třeba poopraví. Než, naděje ta málem rok byla planá, a zdálo se již, že asi na vždy zmařena. Tu konečně, skoro po roce zvedl se náš starý bojovník, „Časopis katolického duchovenstva", a nedbaje, že jest prvým a snad jediným odpůrcem Masarykovým na celé čáře literatury katolické, dal se s ním do boje. Článek, kterýž uveřejnil Časopis katol. duchovenstva proti panu Masarykovi, má nápis: „Filosof a náboženství" a jest otištěn v ročníku XXVII. na straně 288—97. Litovati jen dlužno, že pan P. Š., neznámý autor článku „Filosof a náboženství", nedovedl lépe použiti vzácné ochoty Časopisu katol. duchovenstva, a boje se jaksi pana Masaryka, neposvítil na „Základy konkretné logiky," jak náleželo; také některé jeho domněnky filosoficko-theologické z důvodův o pravdu věcných schváliti nemožno. — Za to však chváliti dlužno slavnou redakci téhož časopisu, že v lonském ročníku uveřejnila zase článek proti panu Masarykovi, a to článek obšírný a velmi důkladný. Nápis tohoto nového zdařilého článku jest: „Zda Církev katolické učení své o nejsv. Trojici převzala z Platonismu anebo od pohanů vůbec? Původcem jeho jest Budějovický prof. dr. Václav Šimanko. Vědecké(?) libůstky páně Masarykovy podrobeny ve článku tom věcné, mírné kritice a usvědčeny z nepravdy nejen věcné nýbrž i dějepisné. [1]) —

Lépe než naše Časopisy zachovaly se proti panu Masarykovi katolické Noviny, hlavně pražský Čech a brněnský Hlas. Útoku páně professorova všimly si ovšem trochu pozdě, za to však daly se do něho s větší chutí, lepší silou a ne bez úspěchu. Snad jest našim čtenářům po dnes známo, jaký ruch v obecenstvu a jaký boj v novinářstvu způsobily řízné články „Čechovy", kterými nejen pana Masaryka, nýbrž i celé jeho nové strany realistické tak zle se dotýkal, že se jim dobrým vidělo proti tomu klerikálnímu „Čechu" povstati s celou armádou „Zasláno" a odbývati jej kommisními: Není pravda, není pravda! Za první, za druhé, za třetí atd. Nás z toho celého

[1]) Srovnej: Časopis katol. duchovenstva z roku 1889. v sešitech 4—7.

sporu, jehož jsme tehdy byli daleci, nejvíce zajímaly, ba bolestně překvapily ony články „Čechovy“, kterých nepsaly ruce velebné nýbrž světské, a ve kterých dokazovaly panu Masarykovi citáty z jeho vydaných spisů i diktatů školních, že pan professor zneužívá prý učitelského úřadu svého a popouzí učením svým universitní mládež ku mravní nákaze. Neslýchané narčení to naplnilo nás podivem i hrůzou, a čekali jsme nedočkavě, co pan Masaryk proti tomu učiní. Pokud víme, nevyvrátil pan professor námitky té, to jest, nedokázal, že citáty z děl jeho vybrané nejsou jeho, nebo že jsou skomoleny. Toto počínání páně Masarykovo vzbudilo v nás touhu. poznati jeho filosofickou knihu „Základové konkrétné logiky“ a přesvědčiti se o pravdě. Vyznáváme s potěšením, že jsme v této knize nenašli ničeho, z čehož by pana Masaryka právem z nemravného učení viniti bylo. Za to však našli jsme v této knize mnohé věci, které se nikterak s katolickou věrou a vědou nesrovnávají, ano namnoze zcela se jí protiví, čímž ovšem naše universitní mládež, a pro tu jest kniha psána, skutečně na své víře rozhodně trpí. Nejvíce našli jsme toho ke konci knihy, kde pan Masaryk o věcech těch ex professo mluví. K této tedy části přihlédneme ve své práci a ukážeme, čemu v ní pan professor učí proti katolické vědě a víře! Na několika místech uvedeme tatáž slova páně Masarykova; stane se tak proto, že různé bludy do sebe mají a tudíž různě a znova opravy potřebují.

II.

Je-li theologie skutečně mimo stupnici věd?

První, co čtenáři „Konkretné logiky“ napadá, jest, že pan prof. katolickou bohovědu neklade do stupnice věd. Člověk si myslí, proč pak, z jakých důvodův? a žasne nemálo, slyše pana Masaryka mluvícího takto na straně 153. § 111. v odstavci prvním na druhém řádku s hora: „Theologie (přirozená) vůbec není vědou samostatnou vedle věd ostatních. Bůh nemůže býti empyrickým předmětem naší vědecké zpytby. Přírodověda, přírodopis (kosmologie), historie mohou jsoucnosť Boží dokazovati, a dejme tomu i dokázati; ale pak je theism učením přírodozpytným a historickým, a nikoli nějakým samostatným theologickým věděním; a jestliže ethika na theismu zakládá správu životní, pak je předmětem ethickým. Slovem: Bůh nám jen nepřímo může býti předmětem vědy, pokud totiž poznáváním celého díla Jej samého poznáváme. Proto posud theologové positivní ne na vědu, ale na zjevení spoléhají; v tom smyslu Hume, byť tomu nevěřil do opravdy — pověděl, že skepse nejlépe vede k náboženství zjevenému“.

Prohlédněme si tuto učenosť páně Masarykovu! Theologie, praví, vůbec není vědou samostatnou, a dává do závorky přirozená. Jiného mínění a přesvědčení jsouce, odpovídáme panu doktorovi, že mu výpověď tu popíráme a rozhodně tvrdíme o theologii přirozené i nadpřirozené, že jsou skutečně vědou. Než, napřed zvraťme důkaz páně professorův. Pan doktor dokazuje své domněnky — že theologie vůbec

není samostatnou vědou — slovy: „Bůh nemůže býti empyrickým předmětem naší vědecké zpytby". To jest svatá pravda, ale nedokazuje myšlénky páně Masarykovy, že totiž theologie vůbec není vědou samostatnou. Rádi připouštíme, že theologie (přirozená) nemá Boha za empyrický předmět své vědecké zpytby, jako na příklad jsou tělesa látková chemii a fysice, ale z toho nejde, a proto toho nikterak nepřipouštíme, že by theologie „vůbec nebyla vědou samostatnou", nýbrž jen, že není jako fysika a chemie vědou empyrickou. Má tedy slovutný pan spisovatel „Konkretné logiky" více v závěrku než v předchozích návěštích, což jest proti všem logickým pravidlům.[2])

Slovo přirozená dal pan doktor do závorky! Dle závorky té souditi jest, že theologie nadpřirozená jest vědou samostatnou, poněvadž má Boha za empyrický předmět, jinak by byla celá závorka nesmyslna, nebo neupřímna a vědce nedůstojna, čehož o panu doktoru a universitním professoru tvrditi nechceme. Ale přece háček má ta závorka milá, a první, kdo se naň chytl, byl pan P. Š., jenž píše v poznámce na str. 289.: „Touto závorkou pan M. mnohým námitkám uniká" (!). Úmysl tedy páně Masarykův vydařil se skvěle: myslíť lehkověrní, že se tím nedotýká theologie nadpřirozené, což však jest zcela nepravdivo, jelikož theologie nadpřirozená taktéž Boha za empyrický předmět nemá. Toho tedy nelze na její obranu bráti, ani v tom její různosť od theologie přirozené spatřovati, čehož ještě zevrubně dovodíme. Velice divíme se panu P. Š., jenž vyhlásiv, že pan M. závorkou tou mnohým námitkám unikl, ihned napsal: „Jest však theologie přirozená s theologií zjevenou tak srostlá, že opravdu nabývá platnosti tvrzení theologův, že theologie přirozená v nynějším stavu člověka možná není". Toť věru veliká neprozíravosť a osudná zapomenutelnosť. Kterak zajisté „unikl" pan Masaryk „mnohým námitkám", když dle pana P. Š. jsou obě theologie srostlé, a když dle pana Masaryka theologie (přirozená) *vůbec* není vědou? Mimo tuto vadu upozorňujeme na ustanovení sněmu Vatikánského,[3]) který mínění, že theologie přirozená i nadpřirozená jsou „srostlé" a v nynějším stavu že není možná theologie přirozená, takto zavrhuje: „Neustále církev myslila a myslí, že poznání naše jest *dvoje*, a to rozdílené nejen zásadami nýbrž i předmětem: zásadami, poněvadž v jednom poznáváme rozumem, ve druhém věrou Boží; předmětem, poněvadž mimo to, čeho přirozený rozum dopíditi se může, předkládají se nám tajemství, kterých jinak poznati nelze nežli zjevením." Že slova tato i pro pana Masaryka nevýznamna nejsou, jest patrno. Než, slyšme ho, jak dále rozumuje! Přírodopis a historie, praví, mohou prý jsoucnosť Boží dokazovati a „dejme tomu i dokázati". Za tu blahosklonnosť zasloužil by si pan professor málem díků; neníť maličkostí dovoliti přírodopisu a historii, že „mohou jsoucnosť Boží dokazovati"; nejapným jest však pochybovačstvím „a dejme tomu

---

[2]) Staří Scholastikové říkávali: Pejorem sequitur conclusio partem, — jako že závěrek vždy následuje horší z obou návěstí — u pana Masaryka zdá se, že to neplatí!!

[3]) Cf. Concilii Vatic. Constitut. I. De fide catholica cap. IV. Z toho také poznáš, jak nesprávně píše v též poznámce pan P. Š. pravě: „Píšeme-li o theologii přirozené, již eo ipso (!) zasáháme do křesťanské theologie zjevené. Homo naturaliter christianus!" Toho významu Tertulian slovům těm nepřiložil, a Vatikánské Anathema sit, také není podárebně!

i dokázati," jelikož dejme nedejme, mohou vědy ty (a theologie přirozená též) skutečně dokázati jsoucnosť Boží a také nade vši pochybnosť dokazují. Neví-li toho pan doktor, nemůžeme za to, a „vědecká chyba" není na straně naší. Věřícím jeho čtenářům stačí pokynouti, že církev zavrhla jeho domněnku o nedokazatelnosti jsoucnosti Boží z pouhého lidského rozumu. Čtemeť v ustanoveních sněmu Vatikánského (hlavě 2. kanon 1.): „Řekl-li by někdo, že jednoho a pravého Boha, stvořitele a pána našeho, z toho, co učiněno jest, přirozeného rozumu světlem najisto poznati nelze, budiž z církve vyloučen".[4])

Chce-li se o tom pan doktor poučiti, že možno jsoucnosť Boží theologii přirozené dokázati, ať vezme a prostuduje začátek bohovědecké i filosofické Summy sv. Tomáše, kdež uzří důkazy pádné. Proto také, že totiž jsoucnosť Boží filosof a theolog přirozený dokázati může, učí církevní pěstitelé bohovědy nadpřirozené, že jsoucnosť Boží není článkem víry, nýbrž předchůdcem (praeambula fidei). Také v tom nemá pravdy pan professor, když tvrdí, že prý by pak, kdyby totiž přírodopis a historie jsoucnosť Boží dokázaly, byl theism učením přírodozpytným a historickým a nikoli nějakým samostatným věděním theologickým, protože theolog přirozený i nadpřirozený zcela jinak o Bohu zkoumá než přírodozpytec nebo dějepisec. Dějepisec hledí zjistiti, že všickni národové na celém světě jakéhosi boha měli, a zkoumá o něm tak, jak se v jejich památkách a zvycích, míněních a domněnkách jeví, má tedy před očima faktum nebo li skutečnosť jsoucnosti té, v lidstvu známé; přírodozpytec poznává Boha z věcí, kterými se obírá, nemoha neviděti, že takový lad a sklad v celku i části nemůže býti bez příčin, a dostupuje tím badáním až k samému Bohu, věcí těch tvůrci, ponechávaje další theologu přirozenému, jenž zkoumá o Bohu, pokud jest poznatelný jen čistým rozumem, kdežto theolog nadpřirozený zkoumá o něm, pokud je poznatelný z nadpřírody, to jest ze světla Božího zjevení. A byť i theolog přijal důkaz jsoucnosti Boží od historika nebo přírodozpytce, nemá pravdy prof. Masaryk, že by jeho vědění nebylo theologickým, poněvadž mimo jsoucnosť Boží jsou jiné věci steré, kterých může se o Bohu dověděti; bylo by tedy dosti místa theologické vědě. Ještě jednou podpírá pan Masaryk vrátkou položku svou následujícím: „Slovem: Bůh nám jen nepřímo může býti předmětem vědy, pokud totiž poznáváním celého díla Jej samého poznáváme". Námitka tato padá proto, že vědy neutváří její předmět materiální, ať již přímě či nepřímě na ni působí, nýbrž její předmět formální, to jest: různý způsob, kterým věc poznáváme, různí vědu ode vědy, ale nikdy toho nečiní to, co poznáváme, to jest, předmět materiální.

Dejme příklad! Tělo lidské může zkoumati a o něm si svou vědu vytvořiti chemik, fysik, lékař atd. Všichni mají před sebou jedno a totéž tělo, a přec není jich všech jedna a tatáž o něm věda, poněvadž každý jiným způsobem o něm zkoumá. Tak jest také, běží-li o Boha. Nezáleží na tom, že Jej poznáváme přímě nebo nepřímě, nýbrž na tom, jak Ho poznáváme, zdaž přirozeně (z rozumu) nebo nadpřirozeně (ze zjevení)

[4]) Pan Masaryk už té hrozby nepotřebuje(?), jelikož od církve Boží odpadl a přidal se k neustálenému protestantismu, jak píše o něm v „Konkrétné logice" na str. 172. v § 133. na řádku 1. z dola, v prvém odstavci.

Aby lichost námitek páně Masarykových byla jasnější, dokážeme kratince, že theologie přirozená i nadpřirozená jest vědou. — Vědou nazývám poznání jisté a jasné, důkazem zjednané. Takovým však poznáním jest theologie přirozená i nadpřirozená, tedy jest vědou. Nadvěta jest jista, jelikož jen tehdy něco vím, když jsem jasně a jistě poznal, že se má věc tak a ne jinak, k čemuž ovšem třeba důkazu. Chci-li příkladem věděti, že co zde v rukou mám, jest kniha, třeba mi poznati, co kniha jest a po té dokázati si, že tento předmět skutečně všechno do sebe má, co kniha míti musí; tedy, že sám jest knihou. Zbývá tedy dokázati podvětu, že totiž theologie přirozená i nadpřirozená má poznání takové, jest vědou. Chce-li býti theologie přirozená vědou a samostatnou, potřebuje samostatného předmětu nejen materiálního nýbrž i formálního, to jest, musí míti něco, o čem jedná a musí míti též zvláštní svůj způsob, kterým o tom jedná a musí nabyti poznání pravého a jasného. Němci tomu formálnímu předmětu říkají: Gesichtspunkt, a my Čechové říkáváme: Přihlížejíce k tomu, po té stránce, nebo (ač méně správně) z toho hlediště. Má theologie přirozená svůj vlastní předmět materiální, neboli to, o čem jedná? Beze vší pochybnosti, poněvadž mudrc a theolog přirozený může zkoumati o Bohu jakožto tvůrci z toho, co kolem sebe vidí. Může o Něm přemýšleti, jakožto o bytosti nekonečné, nejvýše moudré, rozumné, stálé, nestvořené, zkrátka o Jeho bytu a bytnosti. Má tedy svůj předmět materiální. A má také svůj předmět formální, poněvadž o Něm zkoumá, pokud jest poznatelným jen světlem rozumovým, a tomu se říká, jak jsme již poznamenali, předmět formální. Že Boha z toho hlediště, to jest jen ve světle rozumovém beze všeho zjevení poznati možno a že se o Něm i mnohého dověděti možno, dokazují dějiny filosofie všech předkřesťanských časův. Anaxagoras, Plato, Aristoteles, Cicero a všichni zakladatelé pohanských náboženství hlásají nám pravdu tu jasně. Ovšem netvrdíme, že všechno o Bohu správně myslili a učili, ale mnoho o Něm přece poznali. Nelze jim tedy a nynějším nekřesťanským filosofům upříti, že by o Bohu nebyli měli vůbec samostatné vědy. Řekne-li se, že to bylo jen málo a často spleteno s bludy, jak ukazuje zjevení, odpovídáme, že totéž možno předhoditi všem vědám: co se nám zdá v té neb oné vědě jistým, shledají potomci jistějším, poznají zevrubněji, určí dokonaleji; co se nám dnes jeví nevyzkoumatelným, objeví snad již nejbližší pokolení a dokáže, že tomu tak není, jak sami jsme svědky výzkumů přírodovědeckých, které dnes dokazují a určují věci, o nichž před stoletím ani se nezazdálo. Plyne tedy z celého, že theologie přirozená jest vědou, a to samostatnou vědou, poněvadž má obojí předmět svůj a samostatné, jisté a skutečné poznání. Také theologie nadpřirozená jest vědou z téže příčiny. Jen že dlužno věděti, že předmět její materiální i formální jest jiný než theologie přirozené. Theologie totiž nadpřirozená zkoumá o Bohu jakožto Bohu a o všem ostatním jen pokud k němu nějak náleží. Jest tedy předmět její daleko širší a vznešenější než theologie přirozené, jež zkoumá jen o Bohu — tvůrci. Předmět pak formální, neboli hlediště, z něhož theologie nadpřirozená o Bohu zkoumá, jest virtualní čili prostředečné zjevení[5]) Boží, čímž

[5]) Zjeveno může býti něco na dvojí způsob: a) formálně neboli bezprostředně, když by ti sám Bůh něco zjevil, nebo zjeviti dal skrze proroka svého.

rozeznává se od víry, jež bezprostředně o zjevení se opírá, a od theologie přirozené, jež o Bohu zkoumá ve světle lidského rozumu bez víry a zjevení. Otázka, je-li theologie nadpřirozená vědou čili nic, není jen „formálně důležitá", jak myslí pan P. Š., (str. 288.) nýbrž věcně, jak učí sv. Augustin,[6]) poněvadž „touto vědou víra spásonosná se zplozuje, oživuje, obohacuje a posiluje" a jak učí sv. Tomáš, jenž posvátnou bohovědu nazývá nutnou.[7]) Také není pravda, že by theologové středověcí (Duns Scotus a Nominalisté vůbec) byli v tomto smysle se proslovili proti tomu, že theologie jest vědou; pravda jest, jak učí Billuart,[8]) že myslili, že vědě náleží míti *skutečnou* zřejmost svých zásad a že nedostačí k tomu zřejmost základná neboli příhodná. Z té příčiny i sám sv. Tomáš[9]) a jeho škola[10]) učí, že naše theologie jest vědou ač ne ve všem všudy dokonalou, scházíť jí právě ona zmíněná zřejmost zásad skutečná a má jen základnou; než i tak jest vědou, jak obšírně toho dokazuje sv. Tomáš a nesčetní katoličtí bohovědci. Důkaz Andělského učitele zní asi tak: Vědu dlužno rozeznávati dvojí: jedna jest ve všem všudy úplná a má zásady zcela jisté a zřejmé, na př. mathematika a geometrie; druhá nemá té úplné dokonalosti, poněvadž má zásady, které jsou zřejmy jen ve světle vědy vyšší, na příklad perspektiva, má zásady, jež jsou zřejmy v arithmetice. A tímto způsobem jest i naše theologie vědou, poněvadž má zásady, jež jsou zřejmy ve vědě vyšší, totiž ve vědě Boha a Svatých. Sv. Tomáš v I. q. 1. a 2.

Proto také dávám za pravdu Dru. Hettingrovi,[11]) jenž píše, že celý ten spor mezi jmenovanými theology byl spíše o jméno než o věc.

Tím bychom jednu domněnku p. Masarykovu odbyli. Jak čtenář vidí, zašel si pan professor do theologie, a to jest asi příčinou jeho neštěstí. Nebyli bychom se zdržovali s výkladem tím tolik, kdybychom nebyli chtěli ukázati na plýtkosť, které se pan professor dopouští, dávaje jménem vědy naší theologie do závorky a tím, byť i proti vůli, snižuje před svými posluchači onu disciplinu, kterou „víra se plodí, oživuje, hájí, posiluje".

Takové zjevení měl Adam v ráji, měli Židé skrze proroky, a máme my křesťané skrze Krista Pána. Vzpomeneš-li si na příklad Jeho modlitby „Otče náš", máš takové bezprostředné neboli formální zjevení Boží. Druhým způsobem možno něco zjeviti prostředně neboli virtualně, to jest tehdy, když v oné bezprostředně zjevené pravdě Boží jiná jest obsažena, Bohem nám však nevyslovena, nýbrž rozborem a zkoumáním našeho rozumu na světlo vynesena; příkladem, kdybys z oné bezprostředně zjevené pravdy „Slovo tělem učiněno jest" vybral novou „tedy útrapám" podrobeno!

[6]) Cf. Sti. Augustini de Trinit. XIV. 1. „Huic scientiae tribuitur illud, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defentidur et roboratur.

[7]) Cf. S. Thomae Aq. Prolog. in I. Sentent. q. 1. a. 1., jakož i v Theol. Summě otázku prvou v části I.

[8]) Cf. Billuart Summa Summae S. Thomae tom. 1. proem. ad V.

[9]) Cf. S. Thomae Aq. Summa Theol. I. q. 1. art. 2.

[10]) Cf. Introductio in S. Theol. Dogm. a Dr. Const. de Schaezler Cap. I. n. 6. notandum tertio.

[11]) Srovnej Dr. Hettinger's Fundamentaltheologie, 2. Aufl. I. 13.

III.

Správno-li mínění starých Scholastiků, že filosofie jest bohovědy služkou?

Přejděme od stránky 152. ku stránce 169. a slyšme, co na nich píše nepravdivého proti naší víře a vědě pan Dr. Masaryk. Hned v § 130. na str. 169. třetí řádek se nám nelíbí. Pan doktor píše, že musíme teď přihlédnouti k poměru filosofie k theologii a náboženství, protože prý „věcně úzce souvisí". Dle toho, co jsme pověděli o předmětě theologie formálném i materialním a slyšeli o ustanoveních sněmu Vatikánského, věty této beze všeho podepsati nemůžeme. O filosofii pak, kterou pěstí pan prof. Masaryk, již dokonce říci nemůžeme, že s naší theologií a s naším náboženstvím „věcné a úzce souvisí", protože, jak od něho samého uslyšíme, víře naší se rouhá, theologie vědou neuznává a o náboženství pravého ponětí nemá. Jest tedy o jeho filosofii pravda naopak, a to také dokazuje celý jeho tento a následující traktát, kde ten „poměr" se jeví jako mezi strkaným a strkajícím, Pan professor nedává theologii do „stupnice věd", a laskavě prohlašuje na str. 176., že „orgánem mythu" stává se theologie (v širším slova smyslu, tedy nejen bohověda) [12]), orgánem vědeckého vývoje filosofie! [13]) Jasně a krátce, pan doktor poměru filosofie k theologii a náboženství na listech těch nepodal.

Člověk cítí, čta jeho řádky, že běží mezi nimi o spor, o nestejnosť, ale neví, jak se přesně utvářejí, to jest, jak vysoce a na jisto filosofie stojí nad náboženstvím a theologií, je-li jejich učitelkou a paní, či snad jen jakousi sourodnou služebnicí s jakou takou předností. Aby čtenář zvěděl, co křesťanský svět o filosofii a theologii soudil i soudí, určíme přesně poměr ten, dokážeme jeho oprávněnosť a probereme výroky páně Masarykovy.

Není tomu dávno, kdy povstal v Němcích dlouhý, urputný spor mezi katolickými učenci o tom, měli-li staří Scholastikové právo a pravdu psáti: Philosophia est theologiae ancilla, to jest, že filosofie jest bohovědy služkou.

Zpočátku vedl spor za Scholastiky Dr. Clemens proti Dru. Kuhnovi a jeho nohsledům; po smrti Clemensově převzal vedení boje slavný učenec Dr. Schaezler, a provedl jej po dlouhém zápasu tak, že všemohoucí tehdy v Tubinkách a celých Němcích prof. Dr. Kuhn ze života vědeckého se ztrácel a vyznával, že i jemu jeví se Andělský učitel auktoritou!

O sv. pak Tomáši jest známo, že posvátnou theologii kladl do stupnice věd, a nejen to, nýbrž že jí mezi všemi vykázal místo první, a tudíž s pozdějšími Scholastiky v té věci byl úplně za jedno. Mínění toho starodávného držíme se podnes a vyložíme pokud možná krátce

---

[12]) Prosím, co jest to: „Theologie v širším slova smyslu, tedy (!) nejen bohověda"? Není-li to bohověda, není to theologie, vyloží každý již dle jména nehledě ani k věci. Přečetl jsem názvosloví theologického dost, ale že by bohověda nebyla theologií a naopak, nenašel jsem nikde až zde! Panu Masarykovi není ostatně zle o spletené pojmy, odtud má: Theologické náboženství, theologické církve atd!!

[13]) Škoda jen, že pan professor pořád tvrdí a nikdy nedokazuje!

a jasně, ze kterých příčin tak činíme. Tvrdíme tedy proti panu Masarykovi, že naše theologie není orgánem mythu a báchorek, že není „mimo“ stupnici věd a za filosofií, nýbrž že jest orgánem pravdy a „ve stupnici věd“ na místě prvním, takže i filosofie jest pod ní, že tedy právem psávali staří Scholastikové: Filosofie jest bohovědy služkou.

Veliký filosof křesťanský sv. Tomáš Aquinský učí [14]), že různý poznávání způsob dělí vědu ode vědy. Pravost výroku toho již jsme doličili shora, poukázavše, že o jednom a témž předmětu možná jednati různým vědám, ovšem každé dle jejího způsobu. Proto také sv. mudrc přidává, [15]) že nic není na překážku, proč by o těch věcech, o kterých filosofické vědy jednají, pokud věci ty (čili předměty) jsou poznatelny rozumu lidskému, nemohla jednati také věda jiná, pokud totiž jsou poznatelny ve světle zjevení Božího“. Marny jsou tedy strachy páně Masarykovy, že, kdyby jiné vědy o Bohu jednaly, theologii by nic nenechaly. Nikoli! O témž předmětě jako přírodopis a historie, jedná též i theologie a jest zcela samostatnou a na nich nezávislou, poněvadž různým způsobem o nich jedná, jakož ostatně i ve vědách přirozených zříme, že když i o témž předmětě, ale dle svého jednají, jedna druhé nepřekáží, a každá jest samostatnou, jak jsme již uvedli o medicině, chemii, fysice atd.

1. Prohlédneme-li si *zásady*, ze kterých theologie svou vědu buduje — Boží totiž zjevení — a prohlédneme-li si *zásady*, ze kterých všecky vědy světské své zpytby činí — lidský totiž rozum — nemůžeme neviděti, že již pro zásady theologie nade všecky světské vědy nekonečné vyniká a že k ní všem jim přihlížeti jest jako ku zářné hvězdě a první nositelce pravdy.

Kdož zajisté řekne, upřímně mluvě a dle pravdy soudě, že světlo rozumu našeho vyrovná se světlu rozumu Božího, z něhož jako zářné paprsky zjevené pravdy probleskují? O tolik vyššími jsou tedy zásady theologie a o tolik jistějšími, o kolik vyšší jest rozum *Boží* než rozum *lidský*. Netvrdíme, že náš rozum nemůže vůbec najisto poznati pravdy a že potřebuje zjevení ke všemu, jak učí Traditionalisté, ale pravíme, že rozum náš omylu schopným a omylu podrobeným jest alespoň někdy, ne-li často, že tedy ze své vlastní povahy sobě přeje pomoci rozumu vyššího, bludu a omylu nepodrobeného, a tím že jest najisto rozum Boží. Není tedy proti rozumu našemu, podřídíme-li jej rozumu vyššímu, nýbrž zcela podle něho; není tedy filosofie a jiným vědám našim na hanu, podřizujeme-li je theologii, a není pravdivo, že filosofie jest nad theologii nýbrž naopak.

Téhož důkazu použil už dávno před námi slavné paměti papež Pius IX., jak vysvítá z jeho listu, zaslaného panu arcibiskupovi Mnichovskému [16]) dne 21. listopadu roku 1863. Praví v něm, že Boží

[14]) Cf. S. Thomae Aq. Summa Theol. I. Q. 1. ad. 2. „Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit.“

[15]) S. Thomas ibidem „Unde nihil prohibet, de eisdem rebus de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibiles lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis.“

[16]) Quod quidem (totiž zdárně pěstiti vědy světské) obtineri non potest, si humanae rationis lumen finibus circumscriptum eas quoque veritates investigando, quas propriis viribus et facultatibus assequi potest, non veneretur maxime

zjevení jest zářnou onou hvězdou, ke které přihlížeti náleží i vědám přirozeným (světským), chtějí-li zdárně zkvétati a prospívati i ve pravdách těch, které sil jejich nepřevyšují, avšak hluboky a záhadny jsouce, těžko jsou pochopitelny, a tu že vědcům pomůže neklamné a nestvořené světlo Boží, jež podivně ve křesťanském zjevení se leskne.

Co vlastně znamenají slova, že pěstitelům filosofie náleží míti Boží zjevení zářnou hvězdou, překrásně a jasně vyložil panující papež, slovútný Lev XIII., v pověstné Encyklice „Aeterni Patris“, kterou vydal na opravu studia a vědy. Dle něho náleží filosofii dobře na zřeteli míti, že jsou dvě řady pravd, z nichž jedna rozum lidský daleko přesahuje, druhá rozumu lidskému podrobena jest.

Co se oné řady týče, vykládá papež asi tak: „Poněvadž nade vši pochybnost zjištěno jest, že přemnoho jest pravd, které nám ze řádu nadpřirozeného přijati jest, a které každého člověka rozum daleko převyšují, náleží rozumu lidskému, vlastní nedostatečnosti si vědomému, více než může se neodvažovati a pravd těch ani nepopírati ani vlastní silou neměřiti, nýbrž raději celou a pokornou vérou je přijati, jich nejvýše si vážiti, a, což jest mu dovoleno, jim sloužiti a jim se pokud možná přiblížiti.“ [17])

Aby však někdo nám neřekl, že slovútný papež mluví jen o tom, jak si vésti jest filosofu pokud jest věřícím, a že nemluví o tom, jak si vésti jest filosofii, podotýkáme, že mluví o obojím, a dokládáme toho jeho vlastními slovy. „Aby však ty drahocenné, o nichž jsme se zmínili, plody“, tak píše v téže Encyklice, přinesla filosofie, jest načisto třeba, by nikdy nesešla s cesty, po které úcty hodná stará doba Otců šla, a kterou Vatikánský Sněm slavnostně schválil. [18])

Tvrdíme-li, že theologie jest nad filosofií, a že této k oné přihlížeti jest jakožto ku vedoucí zářné hvězdě, neničíme tím rozdílu té od oné, a nezavrhujeme způsob poznávání (objectum formale) vlastní filosofii, jakož se novověkým kterýmsi učencům (Dr. Kuhn) zdálo, a jak, dobře-li rozumíme, obává se i pan Dr. Masaryk, když ve své Logice píše na str. 152. v odstavci posledním: „...a proto metafysika stává se theologií, vědou o Bohu, jakožto prvé příčině veškerenstva. Požaduje ovšem (scl. Aristoteles) o prvých příčinách a principech; ale které jsou ty prvé příčiny a principy? Kde jsou prvé a podřízené (!)

---

ut par est, infallibile et increatum divini intellectus lumen, quod in christiana revelatione undique mirifice elucet.“ Dr. Masaryk píše ve své knížce často o zjevení, ale nikde tak jasně jako na stránce 181., na které svým katolickým posluchačům hlásá: „ovšem vidí věda v učení a zjevení zbytky mythu, jímž vyložiti se mají všecka fakta duševní i historická, kterých filosofie Aristotelova vyložiti nedovede.“ Po svém způsobě zůstal pan doktor dlužen jenom — důkaz!

[17]) „Scilicet cum plane compertum sit, plurimas ex ordine supernaturali veritates esse accipiendas, quae cujuslibet ingenii longe superant acumen, ratio humana, propriae infirmitatis conscia, majora se affectare ne audeat, neque easdem veritates negare, neve propria virtute metiri, neu pro libitu interpretari, sed eas potius plena atque himili fide suscipiat, et summi honoris loco habeat, quod sibi liceat, in morem ancillae et pedissequae, famulari coelestibus doctrinis, easque aliqua ratione, Dei beneficio, attingere.“

[18]) Verum ut pretiosis hisce quos memoravimus, afferendis fructibus par phihosophia inveniatur, omnino oportet, ut ab eo tramite nunquam deflectat, quem et veneranda Patrum antiquitas ingressa est, et Vaticana Synodus solemni auctoritatis suffragio comprobavit.“

příčiny? De facto jen jedna[19]) příčina je prvá, a proto i na této příčině metafysika musí býti theologií". Obavu tu zoveme lichou a nesprávnou, poněvadž filosofie, majíc zření ků zářné hvězdě Božího zjevení, neztrácí vlastního způsobu poznávání, kterým se liší od theologie, nýbrž buduje si poznatky dále z něho. Jak tedy tomu rozumíme? Tak, že pravíme: Chceme, aby filosofie, zkoumajíc dle svého způsobu a zvyku, přihlížela k tomu, srovnává-li se její výzkum s pravdou v Božím zjevení obsaženou. Že tomuto úkolu filosofie dostáti nemůže, nevšímajíc si theologie a nemajíc zření k učení jejímu, jest na bíledni. Nebéřeme tedy Boží zjevení za zdroj filosofického poznání, nýbrž za normu či ředidlo. Náleží tedy dle toho opravdovému filosofu srovnávati výzkumy a domněnky své s theologií, a pozná-li, že se s ní nesrovnávají, náleží mu buď je opraviti nebo zavrhnouti. Nelze zajisté za to míti, že pravda pravdě jest protivna a na odpor, nýbrž dlužno tvrditi, že pravda pravdě jest přátelská a s ní shodna. To ostatně uznává i sám pan prof. Masaryk, jenž na jednom místě (st. 170. § 131.) píše: „A priori je nám jasno, že po stránce theoretické i praktické *jen jedna pravda býti může*..." Tak také rozhodla svatá církev, jak vysvítá z V. Sněmu Lateránského, jenž ustanovil, „že všecko, co pravdě zjevené odporuje, právě proto zcela bludno je. — Omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus". V té příčině jest však také dbáti vážné a důležité Encykliky Pia IX., dané dne 9. listop. r. 1864., v níž zřejmě se praví, že víra a rozum, ač jsou z jednoho a téhož zdroje, totiž nezměnitelné pravdy Boží, nestejným způsobem čerpají z pramene toho, poněvadž víra zakládá se bezprostředně na pravdě[20]) Boží, poznávajíc a zkoumajíc v ní a jí, čili jak má sv. Tomáš: Ipsi veritati divinae fides innititur tanquam medio — na samé pravdě Boží zakládá se víra naše a zkoumá v jejím světle. Jinak má se věc s rozumem (vědou), poněvadž jen prostředečně čerpá ze jmenovaného Božího pramene, poznávaje a zkoumaje ve světle prvotných zásad svých a nikoli ve světle Božího zjevení a na zásadách Božího zjevení. Jest ovšem pravda jistojistá, že prvotné zásady rozumové jsou na čisto neklamny a pravdivy, ale není také nepravda, že užívajíce jich nechybujeme. Nemožno tedy našim výzkumům právě z té stránky přisouditi neomylnosť a naprostou jistotu čili bezpečnosť.

Víru, jak už pověděno, chceme proto zářnou hvězdou míti vědám našim rozumovým, poněvadž víra čerpajíc ze společného zdroje pravdy, není podrobena omylu a bludu, nýbrž má neomylnou vždy pravdu dle toho, že se zakládá na neomylném slově Božím, na první pravdě a pracuje v jejím světle. A právě proto, že víra i věda

---

[19]) Poznámka. Pan doktor má slabou paměť, proto asi píše na str. 174.: „člověk časem obrazivosti dal logickou úzdu, přestávaje zosobňovati příčinu sekundárné a časem i primárné." To se podařilo! Na straně 152 „jen jedna je příčina prvá", na straně 174. jest jich však více „i primárné". Takový zlý osud stíhá pana doktora častěji na př. na straně 172. v § 133., „vždyť protestantism a filosofie výrazy jsou téhož ducha"... a na stránce 182. v § 138. zcela naopak: „Protestantism... vždy znovu a nezřídka proti své vůli podporuje nové hnutí filosofické".

[20]) Srovnej v Schaezlerově knize „Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade etc. pg. 557., a následující: Papež Pius IX. v též Encyklice praví: „ambae ab uno eodemque immutabilis aeternae veritatis fonte, Deo optimo Maximo oriuntur."

berou z téhož pramene, a že věda pracujíc ve světle rozumu našeho omylu schopného, nižší a nejistější jest v poznatcích svých, následuje, že se věda víře podrobiti a ji vůdkyní uznati může. Shledám-li tedy, že některý poznatek můj odporuje pravdě zjevené (víře), na neomylné pravdě Boží založené, dlužno mi jej právě proto považovati nesprávným, jelikož očividno, že z jednoho a téhož zdroje pravda a klam býti nemohou. Nezbude mi tedy než do nového zkoumání se dáti, bych poznal, kde v rozumování svém a badání jsem pochybil, a poznav, upřímně a rád opravil. Z té příčiny nemůžeme přisvědčiti panu Masarykovi, jenž napsav na str. 170. § 131., že pravda jen jedna býti může a že proto buď náboženský anebo vědecký názor o světě lichým jest, nedůsledně přidává: „anebo (!) — codle přirozeného běhu lidského pravdě je podobnějším — oba (!) jen částečně jsou pravdivy, tedy jen částečně oprávněny". Pan doktor neuznává, jak čtenář vidí, že by náboženský názor (víra) ze zřídla pravdy neomylně čerpala, a proto, ač jest to falešno, ji vědeckému názoru staví na roveň a nebéře ředidlem!

Měj však na zřeteli, že zde neběží o domněnky theologické, nýbrž o jisté neklamné zjevení Boží, k němu tedy, a ne k domněnkám, jež ten neb onen bohoslovec vymyslil, káže církev přihlížeti a jím se říditi. Zcela jasně prohlásil to Pius IX. ve své Encyklice z roku 1846.[21]) Zkrátka tedy a jasně: Poněvadž zásady theologie jsou daleko vyšší než zásady filosofie; poněvadž jisto jest, že mnohé jsou pravdy nadpřirozené, kterých filosofie dobádati se nemůže bez theologie, a poněvadž i pravd přirozených nedostupuje jistě a neomylně, nemá-li zření k theologii, následuje, že zcela po právu a na svůj veliký prospěch podřizuje se theologii, a to jest, co staří Scholastikové chtěli, když psávali: Filosofie jest bohovědy služkou!

2. Této pravdy ještě jinak dovoditi možno. Cokoliv o Tvůrci a tvoru přirozeně poznáváme, nazýváme předmětem filosofie materiálním. Všecky pravdy ty buď jsou ve zjevení Božím skutečně a bezprostředně obsaženy, nebo na jisto s nimi nerozlučně spojeny. Co onoho se týče, nelze popříti, že ve zjevení Božím nejsou pravdy mnohé, o nichž pojednává filosofie jakožto o svém předmětě. Z čehož jde, že probírajíc a badajíc o nich zcela dobře si vede, když přihlíží ku zjevení, respektive k theologii jako ku své zářné a vůdčí hvězdě. Co onoho se týče, viděti dlužno, že jsou přemnohé pravdy, které jakkoli nejsou bezprostředně Bohem zjevené, přece zcela správně a spravedlivě probírávají se ve světle Božího zjevení čili ve světle zářné vůdčí hvězdy naší theologie, a to proto, že nutně souvisí s pravdami bezprostředně zjevenými a nadpřirozenými, které jen věrou, a to ne ledajakou, nýbrž celou, nezkalenou a nadpřirozenou možno věřiti. Známo jest také, že mnohé z pravd nadpřirozených nám řádně věřiti nelze, neznáme-li jistě a neomylně některé pravdy přirozené, proto také praví se o vědě, kterouž o Bohu míti možno přirozeným způsobem, že víru předchází; protož každý blud, rušící poznání pravdy přirozené, ruší a v nebezpečenství přivádí pravdy nadpřirozené čili sv. víru. Svědkem jest nám

---

[21]) Cf. Pius IX. Encycl. d. q. Novemb. 1846. „Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat, oportet, ut certo *sibi* constet, *Deum esse loquutum*."

zde velevýmluvným a nepodezřelým všech století zkušenosť, že nectí-li filosofie Božího zjevení a nevšímá-li si zářivého světla naší sv. víry, klesá ve staré bludy nejen v pravdách nadpřirozených zkoumajíc, nýbrž i přirozených! Odtud praví sv. Tomáš[22]): „Zkoumati přirozeným jen rozumu světlem nedostačuje lidstvu, aby poznalo věci Boží a ty, které jinak rozumu jsou pochopitelny". A přece, praví týž mudřec, zakládá se na správném poznání tom veškerá naše spása! Z čehož zase jde, že filosofie podrobuje se theologii zcela oprávněně, a že správně psávali staří Scholastikové: Filosofie jest bohovědy služkou!

3. Jakožto poslední důvod buďte zde slova sv. Tomáše, který na začátku Bohovědecké Summy píše, že „i v těch pravdách, kterých se člověk přirozeně o Bohu dověděti může, bylo třeba člověka poučiti ze zjevení Božího, poněvadž takové pravdy jen α) málo kteří zkoumají, β) teprve po dlouhém čase se jich dohledávají, a γ) ne bez přiměsku mnohých chyb. A přece z toho máme celou spásu, která u Boha jest. Aby tedy spása lidstvu vhodněji a jistěji byla udílena, bylo nutno, by Božím neklamným zjevením bylo poučeno." Jest tedy i z této stránky oprávněno starých učitelů mínění: Filosofie jest theologie služkou.

Z toho, co jsme o víře a vědě, theologii a filosofii pověděli, následuje, že kdo přednosti víry nad vědou, theologie nad filosofií nepřipouští, neuznává správnosti zásad naší sv. víry, neuznává omylnosti rozumové a potřeby zjevní Božího, tedy hlavních článků, které jak Tvůrce tak svět hlásají. Co o tom smýšlí pan Dr. Masaryk, částečně jsme pověděli a částečně ještě povíme, až jeho článeček „o vývoji ducha filosofie" probereme. Nepopíráme tedy filosofii práva dle svého zkoumati a pravdu hledati; jsme jen proti tomu, aby oprávněnou se považovala trvati v bludě a nejistotě, zavrhovati rozum Boží a kořiti se jedinému omezenému rozumu lidskému, jehož nedostatečnosť v pravdách přirozených vyznává i pan Masaryk, ač o pomocné a zářné hvězdě jeho přes to přese všechno mluviti nechce!

IV.

Náboženství co jest a v čem podstatně záleží?

Ve knize páně Masarykově také o této věci psáno jest, ale zase docela ve smyslu nekatolickém. Jest tedy na nás ukázati, v čem a proč panu professoru odporujeme. Na stránce 170. nejprve nám sděluje, a to dle pravdy, že moderní názor vědecký jest s názorem theologickým na sporu, a že obapolný poměr možno nejlépe charakterisovati slůvkem boj, který zastanci obou názorův urputně mezi sebou vedou. Kdyby byl pan Masaryk přidal, že názor vědecký je strašlivě neustálený, a že zastanci jeho i mezi sebou zuřivě se potýkají (Realisté, Nominalisté, Positivisté, Idealisté atd.), v ne mnohém se snášejí a ve mnohém si odporují, a že proto s nedůvěrou k nim theologie zastanci patří a si myslí, kde není jednoty, není ani jisté pravdy, nebyl by zajisté věci své uškodil, a názoru theologickému tu česť vzdal,

---

[22]) Cf. S. Thom. Aquin. Summa Theol. 2. 2. Q. 2. a. 4. ad. 4.

která mu náleží. Toho ovšem pan Masaryk z příčin lehce pochopitelných neučinil. Po té pan professor stanoví poměr mezi oběma nazory a dav přednost filosofii, (ne slovy, ale skutkem) zabývá se otázkou, co jest náboženství, a píše o ní doslovně na str. 170. v § 131. ve druhém odstavci: „O podstatě a vývoji náboženství v době novější mnoho se rozumuje a s takovým úsilím, že spoléhati smíme pro naše úkoly na to, co o předmětě bylo pověděno, a proto vyvolíme si ze řady mnohých spisů, co Kaftan o věci učí: vyvolíme si však Kaftana proto, že nejen od filosofův ale i od theologů různých odstínů právě v této věci dosti se uznává“.

Přihlížejíce ku prvé části výpovědi té, schvalujeme ji a s radostí vyznáváme pravdu, že poslední dobou skutečně přemnoho dobrého i zlého psáno z rozličných stránek, od rozličných učencův, od věřících i nevěřících, katolíkův i protestantů, tak, že spisy ty činí již celou literaturu; nelze také popříti, že v nich nesneseno mnoho materialu, že nepodány mnohé trefné a vzácné myšlénky, tak že skutečně sháněti se po novém, bylo by zbytečno. Hlavní a nejtěžší úlohou řádného vědce jest, aby si z té spousty vybral čistou pravdu a dovedl od ní rozeznati blud. Že toho každý nedovede, dokázal mimo jiné i Kaftan, jehož si pan professor vůdcem béře, nesprávně o něm ve druhé části své výpovědi praviv, že prý se „v té věci právě dosti uznává od filosofův i od theologův různých odstínů“. Není tak!

Z katolických učenců. praví zde právem proti Masarykovi pan P. Š, (na str. 290.) neuznává v té věci Kaftana ani jeden, a ti, které pan doktor na str. 169. v poznámce jmenoval, totiž Dr. Hettinger a Dr. Stoekl, už docela ne, jak hned ukážeme citáty z jejich vlastních, panem Masarykem uvedených spisů. Ba, právě naopak; oba mužové ti zavrhují co nejrozhodněji domněnku Kaftanovu a Masarykovu! Nejprve tedy uveďme, čemu učí o náboženství Kaftan a Masaryk, a po té, čemu učí Hettinger a Stoekl. Pan Dr. Masaryk píše na str. 170.: „Vycházeje od správné věty Schleiermacherovy, že zbožnost není věděním ani jednáním ale citem, Kaftan praví, že náboženství jest záležitostí ducha lidského, cit zbožnosti prý příčinu svou má v postavení, které jeden každý z nás se svými osobními zájmy zaujímá naproti světu: nejbližší pohnutka náboženství všude jest všeobecná zkušenost lidská, že nárokům na život, které přirozeně činíváme, nemůžeme zadost učiniti“. To jest učení Kaftanovo. A jaké má učení pan doktor? Slyšme, co praví na řádcích bezprostředně následujících. Slova jeho jsou: „Možná, že bychom jednajíce o podstatě citu zbožnosti věc jinak formulovali, ale přidržíme se teď formulace Kaftanovy“. Pan professor není tedy proti věci Kaftanově, nýbrž jen proti její formulaci, kterou by „možná“ jinak učinil! A teď vizme, čemu učí Dr. Hettinger a Dr. Stoekl, jež pan Masaryk své smýšlence o podstatě náboženství bral za kmotry. Prof. Hettinger píše ve knize Masarykem citované „Apologie des Christenthums, 6. Aufl. Str. 516.“: „So ist denn die Erkenntniss und Bekenntniss Gottes Religion.“ Na str. 536. ostřeji. „...Die Läugnung oder Herabwürdigung der Religion und des Cultus und vor allem des Gebetes zu einer ganz subjectiven Gefühlsthätigkeit, der keine objective Bedeutung, kein absoluter Werth (pane professore, slyšíte to?)... beigelegt wird, hat darum nur Sinn unter der Voraussetzung des Atheismus und Naturalismus, der keinen lebendigen Gott

anerkennt!...“ A na str. 552. ještě rozhodněji a otevřeněji proti Kaftanovi: „So ist die Religion Erkenntniss und That, Geist und Leben...“

Totéž učí Dr. Hettinger ve spise: „Lehrbuch der Fundamentaltheologie“ 1. Aufl. 1. B. S. 76. u. ff. Na stránce 82. učí, že jakkoli náboženství podstatně záleží v poznání a uznání onoho vztahu a řádu, kterým se člověk k Bohu má, přece, poněvadž člověk nejen rozum a vůli má, nýbrž i jiné mohutnosti, náboženství i jich si všímá a je šlechtí, že tedy i cit proniká, ale, dodává katolický učenec: „aber sie (die Religion) geht nicht auf im Gefühle“! Dr. Stoekl, jehož spis „Lehrbuch der Religionsphilosophie,“ 2. Aufl. pan doktor jmenuje, zase nemá podle Kaftana nic, ale proti němu všechno. Praví o náboženství, (4) že jest „die lebendige Verbindung oder Vereinigung des Menschen mit Gott“. — Na straně pak následující vykládá, že člověk jsa bytostí rozumnou, musí se sám rozhodnouti, chce-li ono spojení uskutečniti čili nic. O citu není zde ve významu páně Masarykově ani slovíčka. Možno skutečně voliti nešťastněji, než volil pan doktor, jmenovav tyto muže katolické při své domněnce? Zdá se, že pan Masaryk do spisů jejich ani nenahlédl a je uvedl jen proto, by se kniha jeho blýskala vzácnými jmény! Máme za to, že mu Dr. Hettinger nevymizí nyní hned z paměti, když tak bez obalu pověděl, že mínění, které pan Masaryk po Kaftanu o náboženství má, jen z atheismu nebo naturalismu býti může! Než, ukažme již proti panu doktorovi, proč katoličtí učenci podstatu náboženství kladou do rozumu a vůle, dle poznání a uznání, a proč jí nekladou do citu, nálady a srdce? Povinni důkaz ten vésti nejsme, jelikož i pan Masaryk na Kaftana se odvolav důkazu nepodal, ale učiníme tak přece!

Jest už v povaze lidské, že člověk jsa bytostí rozumnou, hledí poznati zjevy a tvory mimo sebe, hledí vyzkoumati, odkud jsou, jaké jsou a k čemu na této zemi. Vrozená chtivosť ta — poznati —, neztrácí se mu ve tvorech, nýbrž zůstává v něm a pobádá, aby poznal sama sebe, věděl, od koho jest, co jest a za jakým cílem zde jest. Uvažuje o věcech těch bývá člověk mimoděk povznášen nad tento svět a shledává, že Tvůrcem nejsa nutně jest tvorem, že poznávaje a chtěje, nutně jest rozumem a vůlí obdařen, od ostatního nerozumného tvorstva rozdílen; poznává a cítí neúmornou v nitru touhu býti opravdově, vrchovatě a na věky šťasten, ne tak, jak na tomto světě se děje, kde „štěstí se směje“ a blaženosti opravdové, úplné a trvalé není. I zalétá duchem k velebnému Tvůrci a zkoumá, jak se člověku chovati náleží ke Tvůrci tomu, jaké má právo, a jaké člověk povinnosti? Jedno jest však přemýšlícímu brzo jasno, že totiž jakýsi vztah, poměr a řád mezi ním a Bohem jest, jelikož nemůže si mysliti tvora beze Tvůrce a naopak. A právě tento poměr neboli vztah člověka k Bohu nazývají katoličtí učenci — náboženstvím. Tak, abychom za sta jiných aspoň jednoho uvedli, praví sv. Tomáš Akvínský,[23])

[23]) Učenci totiž křesťanští i nekřesťanští nemohou se dohodnouti, od čeho jest odvozeno podstatné jméno: religio. Cicero učí, (De natura Deorum II. 28.) že slovo religio jest od slovesa religere: Lactantius praví, že od religare (Cf. Instit. divin. IV. 30.), a sv. Augustin od relinquere. Proti tomu, vlastně podle toho dí sv. Tomáš II. II. Q. 81. a. 1. „Sive autem religio dicatur a frequenti relectione (Cicero), sive ex iterata electione (Augustin) ejus, quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione (Lactantius), religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est, cui principaliter alligari debemus tanquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem.“

ať již latinské slovo religio, (naše české — náboženství), odkudkoli pochodí a od čehokoli se odvozuje, tolik jest jisto, že náboženství jest vlastně vztah, neboli poměr člověka k Bohu. On jesti nezborným oním principem a nikdy nevysýchajícím zřídlem, k němuž nám náleží přilnouti. On jesti zároveň i naším posledním blaživým cílem, k němuž směřuj veškeré naše chtění a každá volba! Člověk tedy proto náboženství má, že: α) sám sobě není principem, to jest, že není jako Bůh sám sebou, nýbrž od Něho že stvořen, β) že není nezborným a nikdy nepřestávajícím principem (principium indeficiens) svého jestování (bytu), to jest, že tatáž ruka Boží, která ho stvořila, že ho též v životě zachovává — (Deus est principium indeficiens) a γ) že není sám sobě cílem, to jest, že mimo Boha nemůže v ničem ani sebe samého nevyjímaje nalézti poklid a úplnou blaženosť.

V tom rozumu i Plato pravdu pověděl řka, že Bůh jest lidského života počátkem, středem a koncem.[24]) Proto také zamítáme výměry některých učencův katolických, kteří praví, že prý náboženství jest jakýsi vzájemný vztah Boha i člověka (dr. Klee a také trochu dr. Stoekl). Není tak! Náboženství jest vztah člověka k Bohu a nikdy ne naopak vztah Boha ke člověku, jelikož člověk nemůže býti Bohu příčinou jestování Jeho, ani působivou ani zachovávací, nemůže býti Jeho cílem.

Výměr sv. Tomáše, že náboženství jest vztah člověka k Bohu, jest ovšem učiněn v nejširším a nejvšeobecnějším slova toho významu. Naším bude nyní ukázati, co vlastně a podstatně onen vztah (náboženství) jest, a tu pravíme: Náboženství záleží podstatně a věcně v poznání a uznání onoho vztahu a poměru, kterým se člověk k Bohu má. Člověk totiž, jsa bytostí rozumnou, touží již ze své povahy poznati, co jest sám i co jest Bůh, a poznav touží na jevo dáti pravdu tu, to jest, maje vůli, chce také poznanou pravdu uznati, a právě v tom poznání a uznání nesmírné moci Boží a závislosti na ní člověkovy zakládá se podstatně a vlastně náboženství. Proto asi sám milý Bůh o sobě člověka zjevením poučuje, aby co Bůh jest věděl, a co On chce také chtěl. Náboženství tedy předně dotýká se rozumu a po té vůle člověkovy; kde jich není, tam není ani náboženství. V nich tedy, v rozumu a vůli, jest hlavní jeho sídlo, a v konech jejich, v poznání a uznání, náboženství podstata. Dr. Hettinger o tom píše:[25]) „Prvním a podstatným činitelem v náboženství jest rozum; druhým a zase podstatným činitelem jest vůle“, a dokládá toho mimo jiné těmi texty Písma: „Tenť jest život věčný, aby *poznali* Tebe, jediného Boha pravého, a kterého jsi poslal, Ježíše Krista“ (Sv. Jan 17, 13.). „Víte-li to, blažení budete, *učiníte-li* to.“ (Sv. Jan 13, 17.) Z toho suď, jakého bludu se dopustil pan prof. Masaryk, když tvrdil, že prý zbožnosť (t. j. náboženství po jeho rozumu) nezáleží ve vědění ani v jednání! Ve všem může člověk a má věděti i jednati, (chtíti) jenom ne v nejdůležitější záležitosti života svého? Ve všem má se říditi rozumem a vůlí, jenom ne když běží o to, jak se Bohu zachovati, co posledním cílem považovati, v čem pravé blaho hledati,

[24]) Cf. Plato, De Legg. IV. p. 715.

[25]) Cf. Lehrbuch der Fundamentaltheologie, I. B. 1. Aufl. Seite 78. IV. und 80. V.

čím život bohulíbě spravovati, v tom dle p. Masaryka člověku netřeba rozumu ani vůle, vědění ani jednání, o tom prý dostačí jakési citlivůstkářství! Může býti, že dostačí, ale atheistům, naturalistům a tutti quanti! Rozumně přemýšlejícím, nezkaženým a pravdy i blaha milovným lidem taková „zbožnosť“ nedostačí, ano, tu považují nízkou a sebe nedůstojnou! Proč by také nesmýšleli tak? Rozum a svobodnou vůli míti, ni té ni onoho v náboženství neužiti a podléhati jakémusi nejistému citu, jest vskutku člověka nedůstojno.

Jsme žádostivi, poví-li pan doktor důvody, pro které náboženství nezáleží v poznání a jednání, nýbrž v citu! Zatím na doplněnou věci své a snad na potěchu páně doktorovu ještě něco povíme. Týž dr. Hettinger, s nímž pan Masaryk měl takovou nehodu, učí také, že: „Da der Mensch nicht reines Geisteswesen ist, sondern ein Geist mit dem Leibe zur Einheit des Wesens und des Lebens verbunden, so wirkt die Religion, aufgenommen in Erkenntniss und Wille, auf die niederen vom leiblichen Organismus abhängigen Seelenkräfte ein. Darum tritt die Religion ein in die Sphaere des Gefühls, aber sie geht nicht auf im Gefühle.“ 82. VI. Připouštíme tedy panu doktorovi, že náboženství také cit proniká a veň působí, ale nepřipouštíme, že jen v citě jest, a citlivůstkářství že jest podstatou náboženství.

City a nálady v náboženství jen potud připouštíme a správnými uznáváme, pokud jsou podřízeny rozumu a vůli; vykazujeme jim tedy jen podřízené místo za rozumem a vůlí, v nichž náboženství podstatně záleží. Z toho také plyne, kolik pravdy na domněnce páně Masarykově, že prý věta Schleiermacherova o podstatě náboženství (rozuměj: o citu) jest správna. Naopak jest: věta ta jest nesprávna a mylna, což dokážeme v odstavci následujícím.

V.

O citlivůstkářské theorii náboženské.

Proslulý učenec, Fr. Albert M. Weiss, dominikán, pověděl o tom ve svém epochálním díle[26]) tolik, že nám netřeba činiti více, než jeho myšlénky a důkazy opakovati. Činíce tak povedeme si co nejkratčeji.

Bylo to za časů Ludvíka XV., kdy lidstvo ztrácelo poslední zbytky starého ducha svého. Zemdleno jsouc a přesyceno divokými náruživostmi a nemajíc síly dál a více hověti zhýralosti, zbloudilo i v náboženství, a to tak, že s předákem svým Voltairem posmívalo se Bohu, s věčností si zahrávalo a při tom nejistotou trápeno bylo, není-li to tam nahoře přece jen jinak než si zpovýkaní lidé zde na zemi povídají. Místo víry chytali se nesmyslného rationalismu, místo pravé pobožnosti zabývali se pobožnůstkářstvím, místo lásky bliženské pěstili malomocné a slaďounké lichocení. Sentimentalismus

---

[26]) Srovnej P. Fr. Albert Maria Weiss, Apologie des Christenthums vom Standpuncte der Sitte und Cultur. 2. Aufl. 1. B. Seite 228—48. Již nápisy Weissovy jsou povšimnutí hodny. Tak má: Gefühlstheorie und Denkscheue, Gefühlstheorie und Verachtung des Glaubens, Gefühlstheorie, Stolz und Läugnung der Gewissheit etc. a vše dokazuje *evidentně!!*

byl tehdy na vrcholu své moci a slávy, a to ne sentimentalismus všelijaký, nýbrž zpříma nejvýstřednější, pěstovaný ne snad „slabým pokolením“ nýbrž muži, kteří se považovali předními oné mizerné doby. Slyšme, co příkladem o sobě má Gellert, a poznáme jeho převrácený útlocit a škrobený až na hanbu sentimentalismus. Jednoho dne, tak píše Borchwardovi, byl by prý málem umřel. A proč? Poněvadž dostal od Rabenera list, ve kterém mu psal, že děkuje Bohu za to, že jest Gellert jeho přítelem.[27]) Z tohoto sentimentalismu a z této dělané něžnosti vyvinul se zcela přirozeně falešný útlocit, a nacházel v rozmazleném a slaboučkém pokolení vyznavačů všudy na tisíce, zatlačuje rozum a vůli čím dále tím více. Toho jest nám svědkem Bernardin de Saint-Pièrre, který v citlivůstkářství všecek se rozplývaje prohlásil, že cit jest daleko více než rozum, proto prý mu náleží rozumu vlásti! Cit jest prý největší mocí, kterou nám božství uštědřilo. Jako noc jest bohatší na světla než den, tak lepší jest cit než rozum; ve dne vidíme jen jedno světlo, v noci máme jich na obloze na tisíce. Proto, člověče, odřekni se rozumu, a srdce tvé bude oplývati božským požitkem! A vskutku, prohlašuje P. Weiss, svět zřekl se rozumu po většině a považoval měsíc ano tmavou noc jasnější než slunce, jak viděti z toho, že darebná a prašpatná kniha Goethova o mladém Wertherovi, v níž básník popisuje svůj vlastní všelijaký (!) život, mnohým se tak líbila a tolik citu v nich vzbudila, že se v slzách rozplývali a někteří se do konce i vraždili.

V tak zludařeném čase nemohla ovšem ani filosofie zůstati pozadu a nezůstala. V čase, kdy rozum odhozen a srdce zpovýkáno, těžko bylo najíti zlatou onu cestu, po níž by se lidstvo k pravdě a štěstí vrátilo. Avšak tehdejší filosofové se toho také neodvážili a nevědouce, co počíti se zkaženým, náruživostmi znešvařeným srdcem a nemohouce s ním naložiti dle staré methody, jež dobře vykládala, jak krotiti náruživosti a pěstovati ctnosti, odhodlali se zachrániti je novým nějakým vynálezem, který by se za plášť hodil na tu bídu a mizerii. A to myslili, že se jim skvěle podařilo, když vytasili se — s citem! Tetens byl prý mezi prvními, kteří se toho nového vynálezu již roku 1777. velmi vřele ujali, ano on prý byl šťastným jeho původcem. Od jeho času platilo, že ve člověku nejsou jen dvě hlavní schopnosti, jak se dosud myslilo, nýbrž tři: rozum, vůle a cit. Když pak i zbožňovaný filosof Kant se k tomu novému vynálezu přidal, tu vynález posvěcen a úplně zdomácněl. Nejvíce však ujal se ho pověstný Schleiermacher, jehož mnozí a nikoli neprávem jmenují „otcem moderního protestantismu“. Až po něho považovali cit rozumu a vůli rovným, on však povýšil cit nad oba a zatlačil je, zvláště vůli, téměř docela! Nesmrtelných zásluh získal prý si tím, povídají jeho učeníci, že přenesl vynález ten na pole náboženské a důkladně zjinačil pojem o náboženství. Pozorovateli soudnému jest ovšem divno, jak opovážil se do úst vzíti slovo náboženství člověk, který se nejlépe vyznal v tehdejších vyšších židovských kruzích a též i v nich svou bezbožností pohoršení dával, jak o něm praví Gervinus ve spise „Geschichte des 19. Jahrh. VIII. 16.“. Již z předu možno si mysliti, co z toho pošlo, když pan-

[27]) Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert, II. II. 60.

theista[28]) zjinačovati se jal pojem o náboženství, jsa tak bezbožným, že chtěje učiniti žert pokřtěné židovce, zhanobil křest, užívaje ho na sošce Jupiterově! Hayn o něm dokládá, že dal emancipované židovce přečísti a schváliti ony spisy, které psal na obranu a záchranu křesťanstva, a že je vydal, až mu je schválila! Takový člověk cítil se povolaným „jinačiti" pojmy o náboženství, k takovému bezkarakternímu muži jde náš pan doktor na radu a dává se jím poučovati o náboženství?! Velebiti Schleiermachera za službu, kterou prokázal náboženství, může dle P. Weissa jen ten, kdo se zbavil křesťanského náboženství a takových odpadlíků je prý mezi moderními protestanty mnoho!

Dle Pünjera[29]) záleží prý hlavní zásluha Schleiermacherova v tom, že jednou pro vždy odklidil domněnku, jakoby náboženství činiti bylo s rozumem a vůlí, myšlením a skutkem, s dogmatem a věrou, povinností a mravností. (!) Dle tohoto vynálezu možno tedy náboženství míti a nic nevěřiti a žádné ctnosti si nehleděti! Proč? Poněvadž náboženství záleží v citu! Slyšme, jak to líčí P. Weiss na str. 235.: „Náboženství, tak zní tato nová moudrosť, není prý nic jiného než cit, a to cit naprosté závislosti člověkovy na Bohu. Náboženství, toť prý onen prchavý jemňoučký vánek, kterým rosa celuje probouzející se květiny a který tak rychle mizí jak ona. V tom však okamžiku, ve kterém se potucha o Bohu duši vyvinuje (z objetí), jako milenka náručí mladíkově, proniká z nitra cit a šíří se jako na lících červeň hanby a žádostivosti". Tento okamžik nazývá Pünjer nejkrásnějším výkvětem náboženství!! — Věru laciná, smyslná, ba zpříma nestoudná frázovitosť a škrobená duchaplnosť svědčící o úplné zvrhlosti mravní. Že pak se jí chytají a do nebes ji vychvalují lidé, jimž stud a poctivosť sotva dle jména jsou známy, jimž dogma a statný čin zcela jsou protivny a jimž jen tělesnosť vojevodí, toť věru křiklavým, zdrcujícím, ale zasloužilým darebnosti té odsouzením. Bohužel, že takové mudrctví (!) již i do naší české literatury se přenáší, a bohužel toho tím více, že to činí spisovatelka dosti zvučného jména, a to v listě staročeském! Mám totiž na mysli jakýsi traktát paní Červinkové-Riegrové, která někdy v měsíci květnu r. 1890. v „Hlasu Národa" psala o ruském spisovateli hraběti Tolstoji[30]) a velebila zvláštní jeho křesťanský smysl, který tím se v jeho spisech jeví, že chce míti nikoli křesťanská dogmata (aha!) nýbrž praktický užitek ze křesťanství! Ano, pryč ze křesťanství s dogmaty a pak ještě praktický užitek, to jest zcela v duchu zakladatele křesťanského náboženství! Kdyby to slyšel tatíček Kant, řekl by o tom, že jest to jeho kategorický imperativ, a kdyby to slyšel dr. Pünjer, volal by, že jest to jeho katechismus, z něhož dogmata vyloučiv, smyslnosť a její praktický užitek oslavil zcela v duchu Schleiermacherově, jenž učí, že náboženství má nejbližší pohnutku v tom, jaké má kdo zájmy naproti světu. Buď jak buď, tolik jest jisto, že skutečně mnozí stoupenci této theorie viděli podstatu náboženství skutečně ve sprosté

---

[28]) Tak právem ho nazývá protestant Dr. Baur ve spise: „Kirchengeschichte des 19. Jahrh. St. 188., 204.

[29]) Dr. Pünjer, Religionsphilosophie II 182. u. ff.

[30]) *O víře* tohoto vyhlášeného spisovatele ruského podal Dr. Pavel Vychodil v časopise „Literarní Hlídka," v ročníku VI., sešitě I., zdrcující posudek a upozornil v čas na zbytečnosť a marnosť počínání jeho.

smyslnosti a že k tomu došli zavrhnavše dogmata, hledíce k praktickému užitku a považujíce podstatou náboženství citlivůstkářstvím a vyloučivše z něho poznání a uznání, které jediné jest správno a oprávněno. Výslovně pravíme, že jsme tohoto zvrhlého pojmu o náboženství u pana Masaryka nenašli, avšak zároveň konstatujeme, že jsme jej našli u mužů „vědců", kteří téže jak on theorii hověli a od pantheisty Schleiermachera vyšedše, náboženství v citlivůstkářství vloživše, rozum a vůli z něho vytlačivše a své zájmy naproti světu zdůraznivše těmto darebnostem učili. Nedivme se tomu! Je-li Bůh přírodou a je-li příroda bohem, pak jest nezadržitelným její tlak, a chtíč jest něco nutného, něco posvátného, a jest nejen dovolen nýbrž poručen. Pak nejen není nedokonalostí nýbrž naopak hříchem jest, praví P. Weiss[31]), odpírati chtíčům přírody, a jest nesmyslno odporovati jim, poněvadž vůli Boží nikdo odporovati nemůže.

Nechte jen a čiňte, co příroda žádá, tak zní první paragraf nové buddhistické morálky (?) těchto mudrlantů. Ona za vás myslí, ona se o vás stará. Právě ony pocity ve vás, kterým nerozumíte, které tak často ve vás víří, aniž byste je chtěli, které přesto přese všechno, že jste ostražiti, stále a stále se do vás vtírají, toť jsou ony vznešené a v pravdě božské pohnutky a myšlénky, kterým dlužno, nám blaženým pozemčanům, ochotně a ve všem všudy vyhověti. Právě oni chtíčové a ony žádosti, kterých jste se doposud lekali, kdykoli ve vás se hnuly, poněvadž se vám příliš sladky a lichotivy zdály, ony smyslné chtíče, budiž to jen z příma řečeno, o kterých jste myslívali, že jsou vám nebezpečny, že je dlužno přemáhati, toť jsou tajné božské síly, jež vám ukazují, a to ač o tom nevíte poněvadž toho věděti nikterak nepotřebujete, čeho se držeti, co činiti a dovoliti dlužno, v čem vaše pravé blaho jest založeno. Nechce-li křesťanství potřebám nynějších časů rozuměti, dobře, zbavíme se ho a povoláme si učitele indické, kteří lépe rozumějí našim potřebám! Tak hlásal před nemnohými lety Carriere (in der Beilage zur Allg. Ztg., cituje Weiss), přívrženec citlivůstkářské theorie náboženské a obhájce zájmů, které „každý má" dle Kaftana a Masaryka „naproti světu". Že jeho zájmy a z nich povstalé city velmi účinně se přidružily k jeho „názoru o světě filosofickému", jak jednou příležitostně praví pan dr. Masaryk, jest z toho, co jsme dali na ukázku, zajisté patrno. Řekne-li se, že to byl výstředník, odpovíme: dost smutno, že z takových *zásad* k tomu výstřednictví dospěl, a konec konců přiznejme se: Milejším nám otevřený blud než dělaná pravda. — aspoň víme, na čem jsme! Či jsou lepšími a rozumnějšími fraze jiného zakukleného stoupence téže theorie, když vyhlašuje, že vynález Schleiermacherův zůstavil zbožnosti zvláštní pole, chráněné to útočiště před rozvahou rozumu, jakož i před skutečným prováděním mravného skutku?[32]) Neznamená to jinými slovy tutéž mravní nicotu a zvrhlosť, ke které důsledně přišel Carriere? Nevidíme, že zastanci a stoupenci citlivůstkářské theorie náboženské v praxi zásady ty provádějí den jak den? Jak dlužno tedy o ní souditi? Vychází tedy Kaftan od správné věty Schleiermacherovy, že náboženství není

---

[31]) Cf. Weiss, Apologie des Christenthums etc. I. 340.

[32]) Dr. Pfleiderer, Moral und Religion 154.

věděním ani jednáním, ale že jest citem, a má pravdu dr. Masaryk, když to o něm tvrdí? Povídej co povídej, tolik na jisto vím: Kde se rozum vylučuje, tam rozumného skutku a děje není. To učinil však Schleiermacher, vytlačiv z náboženství rozum a postaviv nad něj a místo něho cit; proto také v jeho theorii náboženské důsledně provedené něco rozumného hledati nelze, a to měl vědět i povědět pan prof. Masaryk! Proč se tedy přidržuje této theorie tolik vyznavačů? Inu proto, poněvadž nevěřiti a nic nečiniti, co náboženství káže, a přece si mysliti, mám náboženství, jest přece jen příjemno a často i „veleduchům" žádoucno. Celé a každé náboženství od sebe odhoditi, jest dosud věcí povážlivou, poněvadž nikdo neví, jak to tam nahoře běží, není-li tam přece jen spravedlivý Soudce, není-li věčnosť, nebe a peklo? V té nesnázi pomoci si hledí citlivůstkářstvím soudě asi tak: Trochu toho citlivůstkářského náboženství bez víry a mravné zvedenosti možno lehce přetrpěti. Není-li skutečně po tomto životě nic, neztratil jsem nic, poněvadž trochu toho citu, jemuž jsem se za živa tu a tam oddal, bez toho mi v ničem nepřekáželo, k nic těžkému nenabádalo; je-li po smrti něco, doufám, že mi to náboženství postačí. snad budu moci na ně Bohu ukázati a jím Ho uprositi a si nakloniti. — Věru kdyby nešlo o jakés uspávání mravní bídy a nestatečnosti lidí, nebylo by již dávno po této theorii náboženské ani vidu ani slechu.[33])

Po těchto poznámkách není těžko uhádnouti, kam chodili moderní hlasatelé pokroku a osvěty, recte nevěry, do školy a odkud mají oslavovaný pantheism buddhistický, jemuž prý jedinému, jakožto náboženství všelidskému, naděje v budoucnosti kvitne. Škoda jen, že ti páni nedovedou zakryti, že toto nové všelidské náboženství nekoření vlastně v nevěře a smyslech, bojíc se rozumu a zatlačujíc vůli i svobodu. Velikou zásluhu (?) má o tento nový názor světový „polovičatý a neustálený protestantismus", jak toho doličují dr. Gutberlet a dr. Hettinger, jenž mezi jiným píše[34]): „Die Bestimmung des Gefühl als Urgestalt der Religion ist eine Frucht des Protestantismus, der durch sein Formal- wie Materialprincip von der Objectivität sich losriss, den Gläubigen auf sein Inneres *allein* verwies und dadurch einem subjectiven ungesunden Gefühlsleben Bahn brach". Slova tato dáváme k laskavé úvaze panu dru. Masarykovi, jenž ve své Logice na str. 172. § 133. vyhlašuje, že prý „protestantism a filosofie výrazy jsou téhož ducha, onen praktickým, tato theoretickým", jako by filosofie z citlivůstkářství a duch bez rozumu a vůle byl, čím protestantism jakožto náboženství se jeví.

Nemohouce za to míti, že pan doktor neznal dějin citlivůstkářské theorie náboženské, žasneme nad nesvědomitostí jeho čtouce, že podle ní vykládá nezralým mladíkům podstatu náboženství. Skutkem tím dopouští se slovutný pán zločinu, jelikož podkopává, byť i mimo vůli, vážnosť a úctu k náboženství. Kdo zajisté nepohlíží na vše, co není ozářeno světlem rozumu a leskem svobody, s opovržením a posměchem? A ejhle, pan dr. Masaryk vykládá naší vědychtivé a osvěty

---

[33]) Z toho suď, jak nedobře píší a mluví někteří novější spisovatelé a novináři katoličtí, když nám vykládají, že se tím neb oním uráží cit náboženský. Nám katolíkům hájiti jest v náboženství více než jen citu, to nechme liberálům a moderním nevěrcům, kteří slova toho (jinak ne zlého) užívají proti naší věci!

[34]) Cf. Dr. Hettinger's Fundamentaltheologie I. Aufl. 1. B. S. 83.

milovné mládeži, že náboženství s rozumem a vůlí činiti není a že vlastně a podstatně v citu záleží! A pak se ještě divíme, odkud ty prolhané fráze, že náboženství jest jen pro nevzdělaný lid a pro citu-plné pokolení ženské?!

VI.

O náboženství subjektivním a objektivním.

Pan dr. Masaryk chtěl ve své knížce zodpovídati otázku: „V čem náboženství podstatně záleží“ — a učinil to slovy: „Vycházeje od správné věty, že zbožnosť není ani věděním ani jednáním, ale citem, Kaftan praví, že náboženství jest praktickou záležitostí ducha lidského.“ [35]) Z toho soudíme, že pan doktor béře zbožnosť a náboženství za dva stejné, úplně si rovné pojmy. Pokud má a pokud nemá pravdy, ve stati této snadno ozřejmíme; zatím nás jen těší, že již zde veleučeného pána přistihujeme, jak si dělá můstek, po němž by se dostal na druhou stranu, to jest, že chtěje uhájiti názoru o světě filosofického proti názoru theologickému, chtěje uhájiti náboženství subjektivního proti objektivnímu, nebo jak jsme po staročesku říkávali, chtěje uhájiti názoru nevěreckého proti víře, hledí pojem náboženství s něčím spojiti, o čem se domnívá, že jest vlastně a podstatně záležitostí subjektivní. Jest tedy pan doktor také trochu „fificus“ a myslí si: Nepopře-li se mi, že zbožnosť jest věcí subjektivní, a připustí-li se mi, že zbožnosť a náboženství jsou stejnými pojmy, dostal jsem se šťastně na druhou stranu, jelikož po té se mi ani nepopře, že náboženství není věcí subjektivní.

Chytrosť nejsou žádné čáry, praví staré přísloví, a tato chytrosť paně doktorova již dokonce ne. Vyložiti jen pojmy „náboženství objektivní a subjektivní“, „náboženství a zbožnosť“ a celý můstek páně Masarykův klesá, nemaje ani zdánlivých podstavečků.

Když jsme ve stati IV. vykládali o pojmu náboženství ze stránky ontologické, pravili jsme, že náboženství není nic jiného nežli vztah člověka k Bohu. Výměru toho třeba si všímati v přítomné otázce, poněvadž bez něho nikdy správně nepoznáme, co chce oblíbená fráze o subjektivním náboženství. Náboženství jest tedy vztah člověka k Bohu. Jakým jest onen vztah, takovým jest náboženství. Je-li onen vztah něčím jen možným, libovolným, pomyslným (ideálním), na nás lidech závislým, tedy jen subjektivním, jest i náboženství na libovůli naší závislo a těkavému, nestálému subjektivismu náboženskému jsou tím dvéře otevřeny dokořán. Je-li však onen vztah něčím skutečným, reálním, nám lidem s hora uloženým, tedy objektivním, jest i náboženství něčím skutečným, daným, na libovůli nezávislým, samo v sobě určeným, tedy objektivním. V tomto pak smysle náboženství rozumíme a jeho hájíme tvrdíce, že jest vztahem skutečným, na lidské libovůli nezávislým, sám v sobě určeným, tedy objektivním, a dokazujeme toho přesvědčivými slovy váženého učence dra. Glossnera, jenž asi takto dí: [36]) „Chceme-li přesně určiti, v čem pod-

[35]) Srovnej: Dr. Masaryk, Základové konkrétné logiky atd. na str. 170.
[36]) Cf. „Apologetische Tendenzen und Richtungen. Von Dr. M. Glossner 2 Artikel. V německém časopise „Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie“. Band 5, Heft 1., Seite 12.

stata náboženství záleží, nutno zevrubně pověděti, kterak se onen vztah (v němž náboženství záleží) mysliti dlužno. Každý skutečný vztah (poměr) předpokládá aspoň dva terminy (pojmy), které se od sebe liší a zároveň, právě protože mezi nimi vztah, jaksi se k sobě mají a směřují, na příklad — otec a syn. Je-li tedy náboženství vztahem reálním nebo-li skutečným, musí aspoň dva terminy míti a oba terminy ty musí býti reálnými neboli skutečnými." Musí tedy člověk, jeden termin vztahu toho, i Bůh, druhý termin jeho, býti bytostmi realnými neboli skutečnými. Proto nikterak nedostačí uznávati, že člověk skutečně jest a neuznávati, že i Bůh skutečně jest. Oba tyto terminy dlužno zváti skutečnými, poněvadž i člověk i jeho Tvůrce skutečně jest, to znamená, poněvadž reální a nejen ideální jsoucnosť lidí a Boží dokázati možná, čehož ani pan doktor ve své Logice zpříma neupírá. Proto máme za to, že ne bez důvodů vysmívá se prof dr. Gutberlet oněm „učencům", kteří skutečného Boha neuznávajíce, o náboženství blouzní a je citem zachrániti chtějí. Jest prý ten jejich pokus „ein Spiel mit eigenem Wahngebilde".[37])

Je-li však věci tak, jak s hora o náboženství dolíčeno, následuje, že nutno jest uznati reálnosť a objektivnosť náboženství, a že nesmí se v náboženství na Boha zapomínati a vše dle libovůle a rozumu lidského přistřihovati. Bůh i člověk jsou terminy náboženství, tedy stejně důležitými činiteli jeho, bez jednoho ani bez druhého o náboženství mluviti rozumně nemožno. Kdyby však některému z obou činitelů těch přednosť a důležitosť větší v náboženství přiřknouti bylo, jest patrno, že by jen po právu se tak stalo, kdyby se to Bohu přiřklo, bez něhož by člověk vůbec ani nebyl.

Zcela tedy špatně vedou sobě, kdo jako pan Masaryk po Kaftanu opakují, že „cit zbožnosti prý příčinu svou má v postavení, které jeden každý z nás se svými osobními zájmy zaujímá naproti světu". Nikoli! Příčinou náboženství nejsou „osobní zájmy — naproti světu", nýbrž nutná závislosť člověčenstva na Bohu, svém stvořiteli, zachovateli a konečnému cíli. Na nejvýše mohlo by se říci, že oprávněné „osobní zájmy naproti světu" jaksi člověka k náboženství nutkají, ale že jsou náboženství příčinou účinnou, toho nikterak připustiti nelze. Kolikeré zajisté mají lidé zájmy na světě? Ano jak měnivé, dle času a okolnosti střídavé zájmy proti světu má i jeden a týž člověk v mládí, mužném věku, v blahobytě, v nouzi, v životě soukromém a rodinném, za svobodna a za stavu manželského, ba i jeden a týž den, jednu a tutéž hodinu! Kdyby tedy jeho „osobní zájmy proti světu" byly příčinou náboženství, tu by každou chvíli věřil něco jiného a za celou dobu životní měl by toho tolik, že by se v tom ani sám nevyznal, nic jistě nevěřil a vlastně všeho náboženství pozbyl, z čehož patrno, že osobní zájmy nejsou příčinou náboženství. Faleš a nicota názoru Kaftanova jest tedy očividna a tak na snadě, že pan doktor zdá se nám úmyslné oči zavírati, by jí neviděl, což jest snad svévolným, ale není vědeckým! Spíše bychom následujícím slovům páně Masarykovým přisvědčili, že totiž: „nejlepší pohnutka náboženství jest všude všeobecná zkušenosť lidská, že nárokům na život, které přirozeně činíváme, nemůžeme zadosť činiti", ač bychom si vyhradili

[37]) Cf. Dr. Const. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik. I, 13.

k tomu doplniti, že „nároky“, které na život přirozeně činíváme, nesměly by vylučovati nýbrž předpokládati nároky na život nadpřirozený.

Základem náboženství jest tedy skutečná závislosť člověkova na Bohu. Tvrditi však dlužno, že jakkoli jest základem náboženství, není přece náboženstvím samým. Náboženství povstává z toho tím, že člověk, tvor rozumný a svobodný, pozná a uzná skutečnou závislosť svou na Bohu, jak se mu jeví v onom vztahu. Slyšme dra. Glossnera, jenž dí: „Damit ist zugleich die objective Grundlage der Religion angegeben. Denn wie alle Geschöpfe, so steht auch der Mensch, das vernünftige selbstbewusste Geschöpf, in Verhältniss realer Abhängigkeit von Gott. Jedoch obgleich Fundament der Religion, ist es nicht dieses Verhältniss selbst was wir Religion nennen. Die Religion entsteht vielmehr dadurch, dass sich das objective Verhältniss zum subjectiven gestaltet, oder im Bewusstsein sich reflectiert, mit andern Worten, die Religion ist das Verhältniss des Menschen als solchen, des vernünftigen und selbstbewussten Geschöpfes zu Gott und daher nicht eine Function der sensitiven oder vegetativen, sondern der intellectiven Kräfte des Menschen, seines Verstandes und Willens! Op. cit. pg. 16. Rozumíme-li pojmu náboženství v tomto smysle, že totiž vztah mezi Bohem a člověkem po stránce ontologické rozebíráme, snadno pochopíme, co dlužno odpověděti záhadné otázce, je-li totiž náboženství vztahem vážícím Boha i člověka stejnoměrně čili nic. Bohužel, že někteří učenci jinak dobře smýšlející v té věci nedobře psali, jak už jsme se zmínili. Tak se dělo zvláště v Němcích, kde dr. Klee, Rothe, Ulmann a jiní náboženství skutečně zvali „ein gegenseitiges Verhältniss“, „ein Wechselrapport“. Prof. dr. Gutberlet praví proti nim, že náboženstvím rozumíme činnosť lidskou a dodává: Skutečně zní nesnesitelně Bohu připisovati náboženství a Jej tím způsobem podřizovati čemusi jinému, vyššímu. Pravdivo jest ovšem, že základem náboženství jest stvořitelská, zachovávací a k blaženému cíli vedoucí činnosť Boží; pravdivo též, že by člověk onoho vztahu, který ho v náboženství s Bohem víže, sám ze sebe neměl, kdyby dobrotivý Bůh rozumu jeho neosvěcoval a vůle neposiloval buď zevniterním poučením buď vnějším samostatným přemýšlením o svém původě, a dychtěním po svém konečném cíli; avšak pravdivo jest a bude vždy, že ona činnosť, která z toho vlastně náboženství v člověku působí, jest lidská činnosť. Pozoruhodna a pravdiva jsou slova protestanta Nitzsche: „Žádným způsobem nelze následovati těch, kteří subjektivní stránku pojmu náboženského, to jest vztah člověka k Bohu, v novějším čase jen jednostranně berou. Bůh zajisté v nikterém smysle náboženství nemá; činnosť Boží, kterou stvořuje, zjevuje, vysvobozuje, není nikterak činností náboženskou. Jak jest pravdivo, že křesťan Boha v Bohu ctí a jemu se klaní, tak jest nepravdivo, že Bůh Boha ctí a jemu se klaní... Oni theologové, kteří vyhlašují náboženství činností Boží a lidí, ať jen pomyslí, že buď logiky nemají anebo mají-li jakou, že si v ní po pantheisticku vedou. [38]) Než vraťme

[38]) Cf. Nitzsch, System der christlichen Lehre 18, 44, Seite 9. Zavrhnuv správně, že náboženství není „Wechselrapport“, píše dobře: „Religion ist eine Beziehung und Bezogenheit des endlichen Bewusstseins auf den Schöpfer,

se ke svému výměru, že náboženství jest poměr neboli vztah člověka k Bohu, a vyložme, co v tomto smysle rozumíme náboženstvím objektivním a subjektivním. Dovolíme pak si k tomu zase užiti slov dra. Glossnera, jenž vyloživ, že podstata náboženství záleží v závislosti člověkově na Bohu a v povinnosti člověkově zkoumati o tom, pěkně pokračuje: „Mit dem Gesagten ist die Religion sowohl nach ihrer objektiven (fundamentalen) als auch nach ihrer subjektiven (formellen) Seite bestimmt. Erstere besteht in der von der Natur des geschaffenen Geistes unzertrennlichen Beziehung desselben zu Gott, letztere in der Erkenntnis und theoretischen wie praktischen Anerkennung des genannten Verhältnisses. (Hettinger, a. a. O. S. 77.) Diese geschieht zunächst und wesentlich durch die beiden Geistesvermögen, Verstand und Wille. Verstand und Wille bilden demnach den Sitz der Religion."

Po této stránce neprobírají učenci nevěrečtí a nekatoličtí pojmu „náboženství" skoro nikdy, a proto padají v té věci do takových bludův a směsic. Poněvadž náboženství nepovažují vztahem člověka k Bohu, nýbrž jen jakousi potřebou člověkovou, která potrvá, dokud víra nestane se věděním, jak jednou dle Günthera píše dr. Durdík,[39]) přistřihují pojem náboženství dle lidské vůle a svévole nepozorujíce (či nechtíce?), že tím fabrikují výrobečky, které se snad dobře hodí jich nevěře ale neprospívají objektivní pravdě.

Dosti často, ba málem všude nacházíme, že se píše o náboženství také ve smysle jiném, totiž jak o nějakých pravdách čili naučeních, a že se zde zase píše o náboženství objektivním a subjektivním. Proti tomu nemáme ničeho, podotýkajíce na vysvětlenou toto: Z onoho vztahu, jenž člověka k Bohu víže, samoděk plyne, že člověk jsa bytostí rozumnou a volnou chce poznati, co že jest Bůh, jaké jeho vlastnosti, jaká jeho práva; chce poznati, co že jest člověk sám, jaký jeho cíl a jaké povinnosti? Přemýšleje o tom dodělá se mnohých pravd, to jest poznává mnoho z onoho vztahu pouhým rozumem svým; Bůh pak také pomáhá mu, to jest, zjevuje mu buď sám (jak se stalo Adamovi) buď skrze vyvolené muže (proroky — nejvíc skrze Krista Pána) ještě víc ano vše, čeho člověku věděti třeba. Takovým Božím zjevováním a lidským badáním povstává značný souhrn pravd, které nám lidem věděti a zachovávati jest. Těmto pak pravdám, jež nám předloženy jsou, abychom si je vzali, je poznali a jim uvěřili, říká se v tomto smysle náboženství[40])

Erhalter und Regierer, also die Gottesgemeinschaft, Gottesverehrung des Menschen." Z toho zase vidno, že Kaftana „neuznávají" ani v protestantském táboře lepší theologové, a že tedy slova páně Masarykova v té příčině také nejsou úplně správna.

[39]) Dr. Durdík, Dějiny filosofie nejnovější, II. 401. „Vědění rozmnožuje jistotu víry: tato má svou hodnotu, jakožto předstupeň (!), ke stupni vědění, jejž má zjednati filosofie." — Jistota víry křesťanské zakládá se na Bohu a ne na lidském vědění, měl pan Durdík věděti!

[40]) Cf. Dr. Gutberlet, op. cit. pg. 14. Wenn man daher Religion im objectiven Sinne nimmt, als Inbegriff der Wahrheiten und Pflichten... Podobně definuje objektivné náboženství proslavený P. Schouppe S. J. ve spise Elementa Theol. Dogm." Tom. 1. pg. 62 n. 30. editio 16. Praví totiž, že objekt. nábož. jest: „Complexus omnium officiorum, quibus homo Deo obsequium et honorem exhibere tenetur."

objektivní neboli předmětné. Jestliže však na zřeteli máme pravdy ty, ne jak samy v sobě a nám předloženy jsou, nýbrž jak už v nás jsou, to jest, myslíme-li, kolik a které z nich jsme přijali, věrou, studiem a života způsobem si osvojili, máme na zřeteli náboženství subjektivní neboli podmětné. Patrno z toho, že náboženství subjektivné jest na náboženství objektivním vlastně závislo, a potud pravdivo a pojmu toho hodno, pokud obsahuje pravdy náboženství objektivního.[41])

Že potřeba zjevených pravd v náboženství a že nedostačí jen ty míti, které možno rozumem vyzkoumati, viděti již z toho, že člověk právě o nejvznešenějších a nejvážnějších pravdách náboženských, na příklad o nejsv. Trojici, o Vtělení Syna Božího atd., sám ze sebe vyzkoumati nemohl ani že jsou, a též nyní, když mu to bylo zjeveno, vyzkoumati nemůže, co jsou, jak toho dokazuje i sám dr. Masaryk, jenž pro Bohočlověčenství Kristovo viní katolickou církev z fetišismu, — ani nehledě k tomu, že i v pravdách náboženství přirozeného často bez zjevení bloudíváme, jen z těžka se jich dozkoumáváme a velmi zřídka, to jest, že jen lidé učení a čas mající něco z náboženství poznávají, kdežto ostatní, tolikéž lidé, jimž se od narození toho štěstí nedostalo, kteří vlohy a času k tomu neměli, jen velmi málo a to ještě nepořádně vědí, v čem jejich vztah k Bohu záleží.

Poněvadž tedy účelem náboženství jest poučiti zevrubně, dobře a jistě, v čem vztah člověka k Bohu záleží, následuje, že jen to „náboženství“ pravdivým a jména toho hodným jest, které skutečně takové učení obsahuje, tedy nejen co člověk vyzkoumal, nýbrž i co Bůh dal na objasněnou a určenou onoho skutečného vztahu, jenž člověka k němu víže. To předeslavše snadno zaplašíme mráčky, které v té věci proti nám shání pan Masaryk. Píše na str. 170, řádek 3. z dola: „Jelikož city pojí se k nějakým představám a úsudkům, tvrdíme, že cit zbožnosti pojiti se může k theoretickému názoru o světě filosofickému, nejen k názoru theologickému.“ K tomu podotýkáme: Neběží o to, může-li se „cit zbožnosti“ pojiti „k názoru o světě filosofickému“, nýbrž jde o to, je-li tento názor filosofický pravdivým čili nic, a je-li zrovna v tom pravdivým, v čem se liší od názoru theologického! Dvě pravdy si odporující a dva názory se potírající rozumně připustiti nemožno; nezbývá tedy než buď pustiti protivný názor o světě filosofický, anebo zavrhnouti názor theologický. My činíme ono: Zavrhujeme co nejrozhodněji „názor o světě filosofický“ názoru skutečně theologickému

[41]) Řekli jsme, že náboženství objektivní jest souhrnem pravd, které nám věděti a zachovávati dlužno. Jsou li pravdy ty takovy, že se jich sám náš rozum bez zjevení Božího dobádati může, máme náboženství přirozené; jsou-li pravdy ty vyšší než náš rozum a třeba-li zjevení Božího, abychom se jich dověděli, máme náboženství nadpřirozené. Poučuje-li nás náboženství o Bohu a o nás pravdivě, to jest skutečně tak, jak a co Bůh zjevil o sobě i o nás, máme náboženství pravé; poučuje-li nás o tom jen částečně nebo v jiném smysle než Bůh zjevil, máme náboženství nepravé. Rozdílů těch velice si všímati třeba, poněvadž v nové době vyskytují se velmi často nikoli snad proto, aby věc, o níž jde, objasnily nýbrž zatemnily. Náš milý čtenář pamatuj z toho toto: Náboženství pravé jest jen to, které obsahuje všecky pravdy, cele a tak, jak je Bůh zjevil a zachovávati naporučil. Kterému náboženství některá ze zjevených pravd schází, nebo které jim neučí, jak je Bůh zjevil, to náboženství jest bludným, nepravým, jména svého nezaslouženým, a lépe se nazývá nevěrou než náboženstvím.

protivný, a to proto, že moderní filosofické názory, jichž jest tolik, kolik filosofů nekatolíků, již svým množstvím dávají filosofii svědectví nejistoty a pobloudění a člověku zbraňují přidati se k nim cele a bez bázně! Pan Masaryk pronáší se o té moderní vědě sám následovně: ... „věda (má) problemy a hypothese“... „věda o řešení to se pokouší“.... „věda odkázána jsouc na ustavičný vývoj, v nejistotě své nemohla společnosť zorganisovati (str. 170)... A na straně 172. povídá zase, že prý posavádní filosofie jest právě tak jako protestantism ... neustálená, polovičatá, nedůsledná a nejednotná. A celá jeho knížka, v níž kritisuje a opravuje různé filosofů náhledy, jest naší myšlénky — o nejistotě a bloudění filosofie, — zvučnou apologií, i kdyby se pan auktor v předmluvě nepřiznával, že podává „pokus nové vědy logické.“ Možno si přáti vyznání úplnějšího, naši věc aspoň z této stránky více odporučujícího? Přidržujeme se tedy právem ustáleného názoru theologického a zavrhujeme neprávem názor filosofický? Než ukažme, proč mimo to na svém tak neústupně trváme.

Názor theologický, recte katolický, zakládá se dle pana Masaryka na zjevení (str. 171. § 132., 3. odst.), to jest na tom, co Bůh nám o sobě a veškerenstvu pověděl. Není-li tento názor náš, na zjevení Božím založený, pravým, a to na čisto a na vlásek pravdivým, děje se tak proto, že buď nám Bůh nic nezjevil, anebo že jsme mu nerozuměli a se od jeho názoru, který nám byl zjevil, odchýlili. Ať si pan doktor z toho vybere co chce, jedno i druhé jest absurdum, tedy protivné, to jest, že zjevil a že jsme se neodchýlili, jest verum![42] Nezbývá tedy panu Masarykovi nic jiného, než buď možnosť a skutečnosť zjevení Božího vůbec popříti, nebo, připustí-li je,[43] bráti v pochybnosť jejich neporušenosť a nám vyčítati, že jsme ze zjevení špatně brali a mu nerozuměli. K té pak úloze pana doktora nepovažujeme ani volným ani schopným. Zůstane tedy při tom, že názor theologický, na neklamném zjevení Božím založený a z něho správně učiněný, jest podobně správným a neklamným, a že tedy nic proti němu nejen nepořídila, nýbrž ani nepořídí moderní věda se všemi svými názory filosofickými i nefilosofickými, a že jen na nenabytnou škodu svou od něho se odchýlila. A tomu je-li tak, zase následuje, že názor theologický proti názoru filosofickému má pravdu, a názor filosofický názoru theologickému odporný že jest eo ipso bludným. A proto tvrdíme proti panu Masarykovi, že neměl pravdy, když psal: „tak jako je náboženství theologické,[44]) právě tak

[42]) Poukazujeme k tomu, že ten moderní „o světě názor filosofický“ vede kousek dál a hlouběji než se myslívá. Nejsou to jen důsledky a ty neb ony méně důležité zvláštnosti naší sv. víry, proti nimž se brojí, nýbrž jsou to základní pojmy našeho náboženství, jež se špatně pochopují, neuznávají neb aspoň zcela správnými nepřijímají. *Zde*, v těch základních pravdách, praeambula fidei zvaných, to jest v předchůdkyních a voditelkyních ku víře, zde se chybuje, zde pramen nevěry a polovičatostí. Rád bych viděl člověka rozumného, jenž by Boha uznával bytostí nejdokonalejší, všemohoucí, vševědoucí atd. a popíral, že Bůh o „světě“ pravdy neví, že jí nemůže zjeviti! Po tom by jen rozumně se ohlédal, zjevil-li Bůh a z nezkaleného pramene-li náš theologický názor se řine.

[43]) A tak se z jeho odpadlictví k protestantismu pravdě podobným zdá! — Vše přece není klam a mam?

[44]) To je učená terminologie či michanina? Náboženství — theologické

může býti filosofické a vždy bylo" (str. 171.) Ze slov těch málem by se zdálo, že se stejná oprávněnosť přikládá náboženství theologickému, rozuměj, tomu, jež mají lidé, kteří věří, co Bůh zjevil — a náboženství filosofickému, — rozuměj, tomu, jež mají lidé, kteří zjevení nevěří, a pravdivým uznávají jen co chtějí. — Kdyby pan professor slova ta byl pronesl ve smyslu historickém, to jest, že vždy bývali lidé, kteří nic nevěříce, než co se jim líbilo a filosofy se nazývajíce brojívali proti těm, kteří věřili, co Bůh zjevil, nebyli bychom se proti tomu opřeli, ale jméno náboženství této lidské svévoli nikterak bychom nepřisoudili. Toho však pan doktor neučinil, jako viděti z toho, že proti náboženství objektivnímu, nám Kristem Pánem zjevenému, bral v ochranu náboženství subjektivní a libovolné různých filosofů! Tážeť se s emfazí: „či neměli mužové, jako Locke, Newton, Pascal, Leibnitz, Spinoza, Kant, Comte, žádného náboženství?" Abychom ho i z této pochybnosti vyvedli, pravíme, že mluvíme-li po pravdě a přesně, že neměli. Náboženství, tak jsme dokázali, jest souhrn pravd, které povstaly badáním člověkovým a zjevením Božím, a poučují zevrubně, cele a jistě, v čem vlastně onen skutečný vztah člověka k Bohu záleží. Proto ne každá libůstka a domněnka člověkova jest náboženstvím, nýbrž jen ta, která se srovnává a vyrovnává všem oněm pravdám, které Bůh člověku dal, ať si přirozeným ať si nadpřirozeným (zjevení) způsobem. Nezáleží tedy v náboženství všecko jen na člověku, nýbrž, a to zrovna nejvíc, i na Bohu. Který člověk, filosof i nefilosof nedbá toho, co Bůh určil, jaké pravdy do náboženství přijati a jakých bludů se vystříhati naporučil; který člověk drží se jen toho, co si sám vymyslil, ten nemá vztahu k Bohu, nýbrž ke svému výmyslu, nemá náboženství nýbrž své výmyslovství. Tak počínali si však všickni jmenovaní filosofové, jak sám jejich nepovolaný obhájce vykládá pravě, že „měli náboženství ve smyslu subjektivním" (str. 171.) a že „měli náboženství své," dlužno tedy o nich říci totéž, že měli své výmysly, ale ne náboženství!

Již jsem uvedl, že subjektivní náboženství, chce-li oprávněnou platnosť míti, musí rozhodně z objektivního a jistého náboženství plynouti, jinak ruší „svými" domněnkami vztah člověka k Bohu. Že subjektivní domněnka bez anebo proti objektivní pravdě jest neplatna a nesmyslna, viděti jasně na tisícerém případě. Co mi pomůže ku příkladu domnívati se, že mám v kapse pětku nebo že jsem vyhrál nad panem Masarykem, není-li tomu skutečně tak, to jest, nesrovnává-li se to s objektní pravdou? To by se asi pan doktor poděkoval, kdyby již proto prohrál, že jest to mým subjektivním míněním; dosti krušno bylo by mu podrobiti se, kdyby toto subjektivní mínění bylo skutečnou, na mé a na jeho vůli nezávislou objektivní pravdou. Jsem také přesvědčen, že by každičkou částku vítězné domněnky mé přirovnával k objektivní pravdě té a že by všecko hned, ochotně a rád zamítl, jakmile by poznal, že se to s objektivní pravdou nesrovnává. Zrovna podobně má se však věc v náboženství. I v něm nedostačí, co myslil o náboženství Spinoza nebo Kant a nepřijme se za jistou pravdu proto, že to bylo jich subjektivním míněním, nýbrž třeba přirovnati mínění jejich ke zjevení Božímu a zkoumati, v čem se s ním srovnává a v čem nesrovnává se. Jako

bych se směšným činil tvrdě, že mám v kapse peníze, poněvadž jest to můj subjektivní náhled a ne proto, že jest to objektivní faktum, tak se směšným činí, kdož se domnívá o svých subjektivních libůstkách, nesrovnávajících se s objektivní pravdou, že má náboženství. Je-li dále, co Kristus Pán zjevil, skutečně náboženstvím, následuje, že páni filosofové Spinozové i Kantové nemají náboženství, jestliže a v čemkoli se s náboženstvím Kristovým nesrovnávají. Je-li pravda, čemu Kristus Pán učil, jest nepravda, čemu oni proti němu učili, a jejich náboženství dlužno dáti v husí nožky s poznámkou, že se mu jen tak říká, ale že jest to nesprávno a nezaslouženo! Protož odpovídáme panu Masarykovi k jeho otázce, neměli-li mužové ti „žádného náboženství," že, je-li jen jedno náboženství pravdivým (křesťanské, katolické), musí druhé, jemu odporné, býti nepravdivým, bludným, nijakým: — je to pozlátko a ne zlato. Kdo má však pozlátko, že nemá skutečně „žádné zlato", jest známo; nemá tedy také *náboženství*, má-li své libůstky a ne zjevené Bohem pravdy.

Pan doktor, cítě, že to filosofické náboženství jest chromým na obě nohy, chce mu pomoci následujícími namítavými otázkami. „Říkají nám, že člověk tím od zvířete se liší, že zbožným býti může: zdaž mužové ti nad zvířata nevynikli? A je-li náboženství principem tak důležitým, zdaž by se tolik lidí mohlo obejíti bez něho?" (St. 171., ř. 13—17.). Věru šťastný nápad a rohatá pokora přirovnávati pány filosofy k nerozumné zvěři! Ale nechť. Pan professor toho do opravdy nebéře a ví dobře, že my katolíci o všech lidech, tedy také filosofech, smýšlíme hodně na vysoko a odjakživa v té věci stejně učíváme, totiž, že člověk liší se od zvěře nejen náboženstvím, — jehož ovšem žádné zvíře schopno není — nýbrž i, a to podstatně, rozumem, vůlí, svědomím, zkrátka nesmrtelnou duší svou, které nikdy nepostrádá, pokud člověkem ostává. Byť tedy člověk, po případě i „filosof", náboženství neměl anebo špatnému a nijakému hověl, nepřestal dle našeho učení býti člověkem. Nemožno tedy touto taktikou pomoci subjektivnímu náboženství filosofickému a proraziti proti objektivnímu náboženství katolickému. Zůstanou tedy dle našeho všichni páni Comti a Kanti čím byli, lidmi totiž, ale bez náboženství!

Jako tato námitka tak i druhá panem Masarykem učiněná, jest nijaka, licha a zcela nepodstatna. Pan professor popírá důležitost náboženství otázkou: „A je-li náboženství principem tak důležitým, zdaž by se tolik lidí mohlo obejíti bez něho?" Odpovídáme také otázkou: Jest, slovutný pane professore, ctnost, práce poctivost, zdraví a peníze důležitým činitelem života lidského? Zdaž by se tedy tolik lidí „mohlo obejíti bez nich?" Suďte sám z odpovědi té, čeho zasloužíte k otázce své! Staří pohané, Cicero a Horác, byli daleko nad Vámi u věci té. Slyšte, kterak o tom soudí onen: „Haud scio, tak píše, an pietate adversus deos sublata, fides etiam et societas humani generis et una excellentissima virtus, justitia, tollatur",[45]) jako že neví, co by bylo ze společnosti lidské a přední ctnosti totiž spravedlnosti, kdyby víra a úcta v bohy pominula. Horác pak vyznává, že zanedbaní bohové mnohá dali zubožené Hesperii zla. „Dî multa neglecti", tať jeho slova, „dederunt Hesperiae mala luctuosae".[46]) Kterak smý-

[45]) Cf. Cicero, De natura Deor. I. 2.
[46]) Cf. Horat. od. III. 6.

šleli pozdější proslavení mužové o důležitosti náboženství, bylo by zbytečno dotvrzovati; dostačiž za všecky filosof Hegel, jenž vyznal: „Die Gesetze haben ihre höchste Bewährung in der Religion." [47])

Pro coronide tohoto článku o náboženství objektivním a subjektivním ještě povím o nemilém neštěstí, které potkalo pana spisovatele „Základů konkretné logiky" nikoli někde ve fysice nebo chemii, v nichž není odborníkem, nýbrž v logice, v níž má býti odborníkem! Když byl totiž pan Masaryk pověděl na posledních řádcích strany 170., že „cit zbožnosti pojiti se může k theoretickému názvu o světě filosofickému, nejen k názoru theologickému", rozepsal se na dotvrzenou toho následovně na stránce 171.: „Tomu nasvědčuje rozmanitost náboženství vůbec a sekt křesťanských zvláště". O dva pak řádky později zapomněv se tvrdí: „Kde náboženství nepřátelství stojí proti náboženství, tam nejde o *rozdíl citu zbožnosti*... ale o *učení*", a dokládá toho Husem, jenž prý nebyl proto umučen, že byl mravným a zbožným, ale že hlásal nová učení. „A proto tvrdíme, — tak uzavírá pan doktor — tak jako je náboženství theologické, právě tak může býti filosofické a vždy bylo." Když jsme tento důkaz paně Masarykův přečetli, zavřeli jsme knihu a vidouce na prvním listě jejím motto, prý ze sv. Ambrože, že v dialektice nezalíbilo se Pánubohu spasiti národy, přidali jsme: V takové, kterou pěstuje p. Masaryk, *ovšem ne!*

VII.

Náboženství a cit, — vzdělanci a lid!

Jako jsme již vylíčili ve stati minulé, zaměňuje pan Masaryk náboženství se zbožností a praví, že jejich podstatou jest cit. Proč záměnu tu činí, již jsme pověděli a jak při ní pochodil, také jsme ukázali. Běží nám tedy ve stati této jen o to, abychom ukázali, že náboženství a zbožnost nejsou totožnými pojmy, že tedy není správno zaměňovati je. Po té povíme, proč pan doktor píše o náboženském „citě", jaká poučení i práva dává v náboženství vzdělancům, hlavně filosofům, a co ukládá nevzdělanému množstvu, — lidu.

Velice jest rozšířeno zcela bludné mínění, rozšířeno dím nejen mezi lidem nýbrž i mezi „pány a vzdělanci", že zbožnost záleží v jakémsi lahodném pocitu, který jednotlivec v sobě má, když něco náboženského vykonal a nebo koná. Mnozí kladou takovou váhu na tu „vniternou lahodnost, vzácnou útěchu a slast", že jsou zcela nešťastni a nechají své „zbožnosti", necítí-li jí. Co to jest, žádný vlastně neví, ale více cítí a odtud se tvrdí, že prý zbožnost není věcí rozumu a hlavy, nýbrž srdce a smyslů, zkrátka, že zbožnost záleží podstatně v citu. Poněvadž pak cit ten závislým jest na disposici nebo indisposici člověkově, důsledně se tvrdí, že zbožnost jest věcí subjektivní.

Tomu však není tak! Zbožnost nikdy nezáleží v slaďounkých náladách a pocitech, nýbrž v něčem docela jiném. V životě největších světců, — mužů to, jimž věru nikdo zbožnosti neupře právem, —

---

[47]) Cf. Hegel, Philosophie der Geschichte. 2. Ausg. S. 538. Pěknou snůšku podobných citátů najdeme v Hettingrově Apologii I. 1. S. 500 ff.

máme zaznamenáno, že v mnohých dobách, zvláště na modlitbách když byli, měli na hrůzu vyprahlé nitro, nepocitovali nejmenší útěchy a slasti. A přece snažili se vší mocí sloužiti Bohu; trpěli pro Něho, strádali pro Něho! Možno tedy o nich říci, že nebyli pobožni, že neměli zbožnosti? Samého Krista Pána dotýkala by se výtka ta, jelikož i On před nejdůležitějším okamžikem svého života vyznal, že smutná jest Jeho duše „až k smrti", tedy prázdna všeliké útěchy. Kdyby v citu a sladké útěše zbožnost záležela, pak by jí Kristus ani před umučením ani v umučení nebyl měl, což tvrditi může jen pohan anebo zrádce.

Faleš učení Masarykova můžeme pozorovati ostatně sami na sobě. Kolikráte se namáháme a snažíme upřímně býti zbožnými — a citů sladkých nikde; jindy zase zbožností věru nevynikáme a city jsou zde! Může záležeti v takové zmatenině zbožnost, a může se touto nejistotou vyložiti, v čem záleží zbožnost?

Co jest tedy zbožnost? Zbožnost jest zvláštní stav, zvláštní uzpůsobilost (habitus) duše, kterýž umožňuje a způsobuje, že všech ctností si hledíme a vše dobré konáme pro čest Boží. Tak tomu učí sv. Tomáš Aquinský l. c. q. 81. a. 1. ad. 8. Valentia, de Relig. q. 6. p. 2. Suarez Tr. I. lib. II. c. 5. a všichni katoličtí theologové, kteří zajisté jsou povolanějšími o té věci vynésti soud než filosof Masaryk. A v pravdě, tento výměr pojem zbožnosti vysvětluje. Jako na příklad dobrotivost připomíná mi oné vlastnosti, která někoho nabádá a způsobuje, aby dobré konal bližnímu, tak i zbožnost (již dle znění) označuje vlastnost, kteráž člověka povzbuzuje, aby k Bohu zření měl, aby Bohu děkoval a vše co koná, pro Boha konal. Bůh jest, abych tak řekl, cílem této vlastnosti; proto kdo ji má, vždy Bohu zalíbiti se snažívá a ne svým pocitům a náladám. Zbožnost ve smyslu Masarykově člověka nechává v člověku a staví mu ukojení sebe sama cílem. O takové zbožnosti právem asi děl Feuerbach, že jest to „špinavý egoismus". Zbožnost však, jak my jí rozumíme, nečiní tak, nýbrž povznáší člověka nad sebe samého, povznáší ho až k Bohu, a každý jeho kon, každou myšlénku šlechtí poroučejíc, aby se konaly především pro čest Boží. Odtud i v životě praktickém nazýváme zbožným toho, o němž víme, ne že má sladké city a nálady, nýbrž že koná, co Bůh velí a vší myslí pracuje pro čest Boží. Taková zbožnost jest také člověku rozumnému útěchou, poněvadž ví, že chtěl a chce sloužiti Bohu i když nepocítil a nepocituje sladkých citů. Proto asi učí všichni theologové katoličtí, že pravá zbožnost jest kořenem všech ctností, a že pravá zbožnost a svatost jsou věcně jedno a totéž[48]) To také odpovídá skutečnosti. Žádný svatý nebyl bez zbožnosti, a nikdo zbožný nejedná proti Bohu a Jeho cti, nýbrž naopak, s Bohem a pro Jeho česť. O těch však, kteří sladké nálady a pocity mívají, tvrditi, že by vždy zbožnými a svatými byli, nechce snad ani dr. Masaryk. Zbožnost tedy nezáleží v citu. Proč

---

[48]) Sv. Tomáš Aquinský praví výslovně na uvedeném místě (a. 8.). „Sic ergo sanctitas dicitur, per quam mens hominis se ipsam et suos actus applicat Deo. Unde non differt a religione secundum essentiam sed solum ratione — jakoby řekl, že svatost obrací mysl člověkovu a vše jeho jednání na Boha, pročež se ani věcně neliší od zbožnosti, jež činí podstatně totéž"

však tvrdí to učený pan doktor? Nejsem hadačem a nechci býti, ale pamatuji se, že jednou jeden filosof měl snad nešťastný den a napsal, že slova „cit, nálada a pocit“ náležejí *k začarovaným* slovům v názvosloví německé filosofie, která prý se ráda dávají tam, kde nemáme *jasného a pravého pojmu*. Kolik prý kusých výměrů nebylo o tom dáno, a kolikráte prý jménem „cit“ nejednalo se, jakoby jeho pojem *samozřejmým* byl![49])

Počínal-li si podobně pan Masaryk čili nic, nebudeme zvláště dokazovati. Čtenář jeho konkretné Logiky se přesvědčí, že o „citu“ píše často, že si jím pomáhá v náboženství a ve zbožnosti, ale čtenář *nikde* nenajde, že by slovutný pán byl ráčil také pověděti, *co jest cit vůbec* a *co jest cit náboženský* zvláště. Bojíme se, aby slova filosofa dra. Rosenkranze nezačarovala pana filosofa dra. Masaryka a nevynutila z něho vyznání, že cit dal tam, kde *neměl jasného a pravého pojmu*!

Také zbožnosť a náboženství nejsou vlastně stejnými pojmy, a pan Masaryk zase mísil nejasné pojmy. Vezme-li se zajisté slovo „náboženství“ ve shora vyloženém smysle ontologickém, pokud totiž označuje *vztah člověka k Bohu*, patrno, že není stejno se slovem „zbožnosť“ ve smyslu paně Masarykově; vezme-li se slovo náboženství ve smysle obyčejném, pokud totiž označuje „učení“, zase zjevno, že není totožno se slovem „zbožnosť“. Řekne-li se, že náboženství jako zbožnosť činy člověkovy k Bohu soustřeďuje, zase nelze říci, že jest totéž jako „zbožnosť“, poněvadž *náboženství* prokazuje Bohu poctu v tom, co náleží *zvláště* ke službě Boží, na př. při oběti a pod., *zbožnosť* však nečiní jen to, nýbrž vůbec *všecko* odnáší k Bohu. Tak tomu učí zase sv. *Tomáš*[50]) a po něm kardinál *Tom. Zigliara*, jenž správně dí, že zbožnosť liší se od náboženství tím, že jest *povšechnější*.[51]) Soudnému čtenáři zajisté neušlo, že pan Masaryk chtěje vyložiti *neznámé* slovo náboženství činil tak *neznámějším* „zbožnosť“, a toto zase vysvětloval ještě *neznámějším* „*citem*“!

Pan doktor píše dále na straně 172. „Dosti rozšířeno je mínění, že náboženství jest „metafysikou lidu,“ jakoby filosofie a umění byly pro elitu ducha, pro těch vrchních 10.000 a theologie s praxí náboženskou pro lid. Mínění toto záhy bylo od filosofů proneseno s velikou určitostí a často bylo opakováno, i *nelze upříti, že v něm tají se smysl zdravý*: ovšem nesmí se sprostým způsobem, jak teď často politikové a státníci dělávají, věc vykládati tak, že náboženství je stravou pro lid nevzdělaný a že proto sloužiti má za prostředek policejní. Zapomínají ovšem, že pravých pocitů[52]) náboženských jen

---

[49]) Dr. *Rosenkranz*, Psycholog. 2. Aufl. 342., jenž píše doslovně: „Das Wort Gemüth gehört in der Terminologie der deutschen Philosophie zu den Zauberwörtern, welche sich gern da aufstellen, *wo es an einem Begriffe fehlt*. Welche vage Defitionen sind nicht davon gegeben worden, und noch öfter hat man ganz ohne die Ehre einer Definition, doch im Namen des Gefühls gehandelt, weil sein Begriff sich von selbst verstehe“.

[50]) S. *Thomas Aquin.* ibidem art. 8. „Nam *religio* .... exhibet Deo debitum famulatum in his quae *pertinent specialiter ad cultum* divinum .... *Sanctitas* (= zbožnosť) autem ... *non solum haec* sed aliarum virtutum opera refert in Deum.“

[51]) *Zigliara*, Propaedeutica ad s. Theologiam ed. 2. Romae 1885. pg. 284. „Aliis verbis, *sanctitas* differt a religione, quatenus *habet quamdam generalitatem*...“

[52]) S těmi „pocity“ již by mohl pan doktor věru přestati. Pořád o nich

šlechetnější a nejšlechetnější duchové mocni bývají.“ Tato slova zdají se tak nevinna, že kritik P. Š. o panu Masaryku prohlásil, že píše o katolicismu důstojně! Škoda přeškoda, že pan kritik zapomněl všecko, co napsal pan doktor proti katolickému náboženství na stránkách předcházejících, že neviděl, co píše na stránce následující, jak prý „si národové pěkně vykládají, že byli v ráji stvořeni....“ atd., že neviděl, co stojí psáno na stránce 176. na pohanu našeho náboženství a na zlehčenou samého Krista Pána. Z toho byl by pan kritik jistě poznal, jaký „zdravý smysl tají se“ v onom mínění a jak pan professor rozumí svému varování, „ovšem nesmí se sprostým způsobem.... věc vykládati tak, že náboženství je stravou pro lid nevzdělaný,....“ a byl by si věru dobře rozmyslil napsati: Pan Masaryk píše o katolicismu důstojně! Nás zajímá citát páně doktorův z té příčiny jediné, že jsme našli onoho filosofa, z něhož si moudrost tu vypůjčil, nepověděv o tom praničeho. Víte, kdo je to? Pověstný Schleiermacher, jenž svých žáků napomínal: Poněvadž se na veřejnosti takové mínění (o té stravě pro lid) více rozšiřuje než pochopuje,.... aby toho pilni byli, by jen těch došlo, o nichž vědí, že ho náležitě užijí. [53])

Co pan doktor považuje způsobem „ne sprostým“ viděti na strance 176. v posledním odstavci, v němž tak důstojně si vede, že několikráte lže. Této velmi ostré a zlé výtky, jež dotýká se vědecké cti Masarykovy, dovodíme jeho slovy. Píše: „Že takovýto logický a historický poměr thelogie a filosofie v praxi životní k nepřátelství vede, ba přímo k boji o bytí a nebytí a (ó češtino!), filosof pochopuje vida v tom prostředek (ó němčino!), kterým Prozřetelnost vede k vyšší mravnosti a hlubšímu věcí poznání, pochod ten studuje a z vývoje jeho nejen theoretická, ale i praktická poučení si béře, jak sám ve vřavě té má se chovati. Neboť poučen jest velikým vychovatelem člověčenstva — Kristem, — že milovati má bližního svého jako sebe samého, a že nemá odpírati zlému, chce-li dosáhnouti nejvyššího stupně vznešené mravnosti evangelické.“ Člověku vstávají vlasy na hlavě, když čte tyto nepravdy a lži. Čtenáři suď! 1. Prozřetelnost prý užívá boje mezi theologií a filosofií — (to jest po masarykovsku: mezi věrou a vědou,) — za prostředek, aby vedlo člověčenstvo k vyšší mravnosti (!) 2. Filosof jest prý poučen (kde?!) velikým vychovatelem člověčenstva [54]) — Kristem, — ....že nemá (!!) odpírati zlému (!!), chce-li dosáhnouti nejvyššího (!!) stupně vznešené mravnosti evangelické. — Lež jest, že Prozřetelnost užívá boje mezi věrou a vědou (recte: nevěrou), aby vedla člověčenstvo k mravnosti; lež jest, že Kristus Pán filosofy poučil, že *nemají* odpírati zlému; lež jest, že tím *dostoupí nejvyššího* stupně vznešené mravnosti evangelické. Neumí-li pan Masaryk již ani Otčenáše, v němž ten

---

povídá a ni jedenkráte neřekl, v čem vlastně „pravé pocity náboženské“ záleží, kterých jen „šlechetnější a nejšlechetnější duchové mocni bývají.“ Dle toho se zdá, že pan Masaryk těch pocitů nezná a tudíž není „z duchů šlechetnějších a nejšlechetnějších.“

[53]) Srovnej: Schleiermacher, Kurze Darstellung des theol. Studiums zu einleitenden Vorlesungen § 334.

[54]) Proč ne: Spasitelem člověčenstva, Synem Božím? Ano, zde to vězí, poněvadž by zase jinak lží bylo, že filosof si beře poučení, jak sám ve vřavě té má se chovati.

„veliký vychovatel člověčenstva“ modliti se učil: „a neuveď nás v pokušení, ale *zbav* nás ode *zlého,*“ ať tedy o náboženství nepíše a se svou strašlivou v něm ignorancí před veřejností a svými žáky neblamuje. Je to vůbec divná moudrost a prazvláštní logika, připouštěti filosofovi, aby si vybral, co se mu líbí, aby si určil, co chce nebo ne chce věřiti, a nepřipouštěti téhož práva Bohu!

Kdyby pan doktor o Bohu nepsal anebo filosofa Jeho pánem byl udělal; rozuměl bych tomu; ale o Bohu a náboženství psáti a Bohu tolik práva v něm nepřipustiti jako člověku, — nemohu rozumným uznati. Pan Masaryk ví ostatně, proč tak píše. Myslí: Kdybych připustil, že Bůh určuje, jaké chce náboženství aby člověčenstvo mělo, následovalo by, že se tomu i páni filosofové podrobiti musí a že není pravda, co jsem psal, že si vybírají poučení nejen praktická nýbrž i theoretická; následovalo by, že náboženství není jen pro nevzdělaný lid, nýbrž i rovnou měrou pro filosofy a vzdělance a že tudíž v celé té frázi „metafysika lidu“ mnoho „zdravého smyslu se netají;“ následovalo by, že „věda“ nesmí zavrhovati veškeré autority, „bezohledně kritizujíc mínění všeliké“ (str. 7, ř. 5. z dola) i následovalo by, že nerozumí se samo sebou, že vědec i „když oddává se víře, kritiku názoru si vyhražuje“ (tamtéž ř. 3—4), nýbrž, že jest mínění i že jsou názory na vědci nezávislé, Bohem dané, proto naprosto jisté, o nichž nelze pochybovati a v nichž jest dovoleno vyhraditi si jen kritiku důvodů, kterými lidská věda jich dokazuje nebo vysvětluje. Otázka tato jest základní a odpověď na ni rozhoduje vše, čehož zajisté ani pan Masaryk nepopře. Zde, tuším jen dvojí řeč máme. Buď Boha uznáváme a s Apoštolem prosíme: „Loquere Domine, audit servus Tuus — mluv, Pane, slyšíť služebník Tvůj,“ anebo Bohu nevěříme a s padlými duchy díme: Non serviam — nebudu sloužiti! Bohužel, že dnešních časů většina nekatolických učenců volí a chodí cestou touto, zavrhujíc Boha, nevěříc než svému výmyslu a jak potutelně a neupřímně praví „obmezenému lidskému rozumu“ (str. 7. ř. 11. zdola), jemuž prý podle krásného (!) rčení Lessinga (str. 4.) *„plná pravda nesvědčí!“*

Mně vidí se, že mu lépe svědčí krásnější staré rčení:

„Scientiam viarum Tuarum nolumus —
Znáti Tvých cest *nechceme*!!“

VIII.

O původě náboženství a prvotné jeho formě.

Kdožkoliv obírá se studiemi náboženskými, ví předobře, že v novějším čase utvořena na poli tom nová disciplina — Srovnávací věda náboženská — a vypěstěna do té míry, že budí spravedlivý podiv a skýtá krásné svědectví, co zmůže snaživá mysl lidská. Toto nové badání hlavně pěstují Němci, Francouzové a především Angličané. Mnozí z pracovníků na poli srovnávací vědy náboženské domohli se takových úspěchů, že jméno jejich ode všech uctivě se vyslovuje, a dílo jejich má cenu trvalou a vzácnou. Dostačiž na místě tomto jmenovati jediného dra. M. Müllera.

Studium srovnávací vědy náboženské jest velice nesnadno: vyžadujeť nejen velikou znalost jazykovou, nýbrž i vyškolenosť dějepisnou, nadání filosofické, lásku ku pravdě, zapíravosť vlastních mínění, přísnou objektivitu, neúmornou píli, naprostou nestrannosť. Těch vlastností nedostává se ovšem smrtelníkům všem: odtud ta dělba práce na poli tomto, odtud i největší a nejpovolanější auktority ve vědě této omezují si přesně zpytby své, zkoumajíce buď o národě jednom. anebo v různých národech o věci jedné. Za to však nelze popříti zvláštního požitku, který ze studia toho plyne, což můžeme poznati již z toho, jak na nás četba takových děl úchvatně působí.

U nás v Čechách dosud studiem tím málo zabývá se mužův, aspoň nepodal posud nikdo o tom veřejnosti díla svého. Z té příčiny jsou nám vítány všecky projevy a všecky příspěvky z oboru toho tím více, čím řidčí a skrovnější bývají. Měl-li by kdo právo žádati někde kritiky mírné, jest to především zde, kde sotva v počátcích jsme. Z těch důvodů sáhli jsme také s velikou dychtivostí a shovívavou myslí po knize páně Masarykově, toužíce zvěděti, co nám pan doktor z této nové a zajímavé vědy dává na ukázku. Bohužel četli jsme řádky jeho s nelibostí a odložili knihu neuspokojeni, jelikož pan professor ani zde dobře se nezachoval a drže se zastaralých domněnek Comteových a Humeových, nejednu věc proti pravdě napsal. Budiž nám na doklad toho dovoleno uvésti z jeho knihy ono místo, v němž mluví o prvotném člověku, počátcích náboženství a prvotných jeho formách. Slova jeho jsou: [55])

„Představme si prvotného člověka v primitivních jeho poměrech. Se stránky citové a volní strach a bázeň převládají nad city jinými a vůbec city a slepé síly vrch mají nad činností rozumovou. Rozumová pak činnosť skoro všecka záleží na smyslném nazírání jednotlivin; člověk všecek je ztracen ve smyslnosti citův a představ, obrazivosť chladné rozvaze a klidnému věcí provozování a vykládání místa nepřeje.

V tomto stavu polo dětském, polo divokém potřeboval pro výklad světa vnějšího a vniterného theorii, obzvláště pro výklad všelikých přeměn, udávajících se kolem něho a s ním samým. Tento výklad sekundárných pochodů příčinných neusnadňovala mu Prozřetelnosť tím, že samoděk svou přirozeností zosobňoval všeliké předměty působící na něj a mimo něj. Sám od sebe totiž každý člověk bezděčnou má náklonnosť, všeliké příčiny, kromě několika nejvšeobecnějších, sosobňovati, promítaje své všední a nejvšednější stavy duševní ve přírodu oživenou i neoživenou a částečně zpět v sebe sama; neboť i údaje duševné méně známé — (pojmy novější, abstrakce, ba i jména a holá slova [56]) a nepochopitelnější per analogiam všednějších a nejvšednějších si vykládá.

Tento prvotní názor světový po stránce věcné obyčejně se zove anthropomorfismem, po stránce methodické můžeme jej nazývati mythem.

Vedle anthropomorfistické methody vyvíjí se zenenáhla přesná methoda logická, kterou negativně charakterisovati můžeme jako opačnou náklonnosť odanthropomorfovati, neb abychom tak nefilosofického slova neužívali, náklonnosť, vykládati každou věc samu ze sebe.

---

[55]) Srovnej: Dr. Masaryk, Základové konkretné logiky, 173.

[56]) Jakkoli češtiny páně Masarykovy opravovati nebudeme, přec aspoň na ta holá slova upozorňujeme.

Člověk vymanil se časem ze smyslnosti a naivné nazíravosti, rozlišoval představy v paměti od představ aktualných, sen od bdění, srovnávaje věci s myslí klidnější, počal abstrahovati a generalisovati a pozoroval věci vnější a sebe sama chladněji, čím více sobě přírodu a sebe sama podmaňoval. [57]) Ovšem že hned z prvopočátku některé pojmy (všední) měl přesné. Takto pozorováním a srovnáváním věcí samých anthropomorfistické názory část po části se nahrazovaly vědeckými, člověk časem obrazivosti dal logickou uzdu, přestávaje zosobňovati příčiny sekundárné a primárné. Takto z prvotního anthropomorfismu fetišistického vyspěl v názor polovědecký a polomythický, až konečně — a na tom stupni stojíme jednou nohou my [58]) — ve všech oborech vědecký názor zatlačuje mythický....

Tak tedy sociologicky se díváme na poměr filosofického a náboženského názoru o světě a psychologicky vykládáme, co Goethe tak pěkně pověděl řka, „že nejhlubším a vlastně jediným thematem dějin světa a člověčenstva je spor nevěry a víry.“ —

Považovali jsme nutným předložiti dlouhý ten úryvek ze knihy páně Masarykovy čtenáři před oči, aby znaje celkový názor jeho, dovedl tím lépe posouditi náš odpor a naše námitky, které podáme, až část po části probírati budeme. První, čím se obírati hodláme, jest páně Masarykovo mínění o původě náboženství a jeho prvotné formě. Pan doktor totiž učí, jak čtenář právě slyšel, že původ náboženství nenáleží hledati v Bohu a prvotném zjevení, jak chce křesťanství, nýbrž v člověku, a to hodně nízkém, ve stavu polo dětském a polo divokém, tehdy ještě, když byl „v primitivních poměrech,“ kdy „se stránky citové a volní strach a bázeň převládají nad city jinými a vůbec city a slepé (!) síly vrch mají nad činností rozumovou,“ tehdy ještě, když „člověk je ztracen ve smyslnosti citův a představ,“ tehdy ještě, když „má náklonnosť všeliké příčiny,... sosobňovati.“ Pan professor myslí, že o všem tom pojednal tak přesvědčivě na stránkách 173—181, že v § 137. sebevědomě prohlašuje: „Doličovati podrobně, jak ze směsice mythu a filosofie křesťanský názor světový se ustálil, není naším úkolem.“ Co tím úkolem jest a co pana doktora v dalším studiu jeho zajímá? Jen ta prvotná forma náboženská; protož vyznává, dolíčiv vývoj člověčenstva až do časů Anaxagorových, „že monotheism stává se všeobecným názorem světovým.“ Sokrates, Plato a hlavně Aristoteles jsou zastanci tohoto nového názoru, ale po nich není nikoho, jenž by jej udržel, a monotheism ustupuje znova „mythu často více než polytheistickému.“ Úpadku tomu nemůže pomoci veškerá filosofie řecko-římská, až konečně postaví monotheism na nohy víra židovská a později ve středověku zjedná mu úplné nadvlády církev katolická, ač ani od ní „nebudeme očekávati, aby všeobecný názor středověký byl přesně monotheïstický a vědecký,“ a to tím spíše čekati nebudeme, „považíme-li, jak nevzdělané a nestejně vzdělané národy... jednoho po druhém do svého lůna přijímala.“ Proto prý „montheism katolický dle dob a míst často ustupoval názorům polytheistickým a dokonce fetišistickým,.... čehož prý dokazuje katolickým učením o boho-

---

[57]) Odkud jen ty povídačky pan doktor má? Jak se jmenuje ten vědecký pramen, z něhož pan professor čerpal, když tuto „odanthropomorfisaci“ na st. 174. psal? Inu dobře, — rozumíme!

[58]) A kde máme druhou? Tedy hezky pokulháváme? Však je pravda!

člověctví (sic) Kristově, učením o Trojici, poctou svatých a později panny Marie.“ — Toť názory a vědecké důkazy páně Masarykovy o původě a prvotné formě náboženství. Kolik na nich pravdy, a kolik otravného jedu, čtenář zajisté již pozoroval, ale přes to přese všechno nebude zbytečno poukázati na ně zevrubně a vyvrátiti obšírně.

Otázka o původě náboženství a jeho prvotné formě tak jest důležita, že kdyby ve smyslu Masarykově byla zodpověděna, celou katolickou víru by zvrátila a náboženství každému veškerou vážnosť vzala. My katolíci v té záležitosti pevně na tom trváme, že jakkoli v povaze lidské jest jakýsi základ, touha a potřeba náboženství, že přece nebyl to člověk sám, jenž (dle Masaryka) ani rozumu ani vůle v pořádku nemaje, náboženství si bez Boha utvořil, nýbrž že Bůh dobrotivý to byl, jenž, dav člověku po sobě touhu, sám laskavě jej poučil a mu náboženství nadpřirozené a pokud třeba bylo i přirozené zjevil, tak že křesťanské náboženství má původcem Boha a ne člověka. Po té jsme přesvědčeni, že prvotnou formou náboženství nebyl fetišismus ani anthropomorfismus ani polytheismus, nýbrž monotheismus, to znamená, že lidstvo od prvopočátku v jednoho Boha věřilo, že mnohobožství a pokálené názory o Bohu, jak je nalezáme u starých národů pohanských, nejsou z doby prvotné, nýbrž z doby pozdější, totiž z té, ve které lidstvo od původní a prvotné idee náboženské se uchýlilo, své vlastnosti dobré i zlé na Boha přeneslo, konečně dle sebe o Něm soudilo, a ztrativši vznešené ponětí o Jeho nesmírné nekonečnosti a neobsáhlé velikosti, zmenšilo Ho a nadělalo si bohy mnohé. Tato naše myšlénka byla také po dlouhé doby myšlénkou celého světa. Nejen nevzdělaný lid, nýbrž i učení páni hlásili se k ní a vyznávali, že monotheism čili víra v jednoho Boha jest původní čili prvotná forma náboženská a že polytheismus je z dob pozdějších, oněch prvotných horších, z dob, ve kterých už lidstvo hluboce bylo pokleslo. To jest též docela přirozeno. Dříve zajisté třeba míti ponětí aspoň o jedné bytosti Boží, než možná přemýšleti o druhé a druhých. Nemá-li někdo známosti, že jest aspoň jeden Bůh, jak mu napadne a jak mu ve známosť přijde, že jest bohů mnoho?

Toho přesvědčení byli všichni, jak jsme již pravili, a první, který se jal proti tomu brojiti, byl Hume, [59]) jenž všechno v pochybnosť bera, jen ne svou neomylnosť, prohlásil se proti němu a získal si tolik nohsledů, že domněnka jeho v učených kruzích světských obdržela vrch a zatlačila prvotnou a všeobecnou myšlénku téměř úplně do

[59]) V poznámce té pan Masaryk mimo jiné píše: „Po Humeovi a do veliké míry dle něho Comte prvou měl všeobecnou theorii vývojovou, dle které člověčenstvo počalo anthropomorfistickým fetišismem, ze kterého přešlo k polytheismu a monotheismu; přechod z anthropomorfismu do studia přesně vedeckého (positivistického) řídila metafysika (svými entitami polo zosobněnými), a teprve v době nové počíná studium positivistické. Tuto theorii snaží se nověji Vignolli s novějšího stanoviska modifikovati. Že naše theorie od obou nejen ve vedlejších věcech se liší, znalcům nepotřebuji vykládati.“ — Škoda, že toho pan doktor neučinil, jelikož mu věřiti nemůžeme, že by se od Humea a Comtea podstatně lišil, když zcela dle nich v uvedeném shora textě se rozepsal. Či nezavrhuje pan Masaryk jako Hume, že by monotheismus byl prvotným náboženstvím? A netvrdí jako Comte, že vývoj náboženský začal s anthropomorfismem a fetišismem, až konečně dodělal se polytheismu a naposled vyšinul se k monotheismu? Jakou má tedy „theorii“?

pozadí. Hlavním důvodem té nové theorie jest, že namítají: Jako člověk nezačal si napřed stavěti palác a naposled po mnohé práci, pokroku a zkušenosti nedospěl k tomu, aby si stavěl chatrč, tak ani v náboženství neměl hned z prvopočátku nejlepší a nejjasnější pojem o Bohu, nýbrž slabý, nejasný a v mnohém nedokonalý, tedy ne monotheism, nýbrž fetišism nebo polytheism. To jest ovšem velmi pěkné přirovnání, a jak se zdá, také dobrá logika, ale nezapomínejte jásaví vítězové starodávného pravidla: „Omnis comparatio claudicat, každé přirovnání pokulhává,“ a přiznejte se, že to vaše shora uvedené pokulhává na obě nohy! Proč? Poněvadž ta Vaše filosofie odporuje zde dějinám, jež hlásají myšlénku naši a zavrhují důkazy nepopíratelnými smyšlenku vaši. Vám se zdá nemožným, aby člověk šel shora dolů, aby klesl s prvotné výše? Což jste ještě neslyšeli, že mnohý, jenž v mládí obýval paláce, ke stáří byl rád, že se dostal do chatrče? Což nevíte, že dosti jest lidí, kteří dospěvše v muže, v horší klesli mravy než mívali za jinošství? Nepamatujete se také, že mnohý stařec méně umí na konci dnů svých, než uměl uprostřed, ano snad i z počátku? Toť přece také filosofie a ještě k tomu ze života a pro život! Proti skutečnosti není důvodu, — contra factum non est argumentum! Milým čtenářům ještě otázečku. Není-liž pravda, že ve věcech náboženských učení páni skoro pravidlem v mládí více o náboženství vědí a lépe je zachovávají než ve stáří? Mají tedy napřed palác a potom chatrč? Platí tedy ten jejich důvod a dobrá logika?

Přes to přese všechno udržuje se domněnka Humeova, a páni učenci považují pravdou svatosvatou, že prvotnou formou náboženskou nemůže býti monotheism, ba ani ne polytheism, jelikož i ten byl by příliš vznešeným a vysokým v onom stavu „polo divokém a polo dětském,“ ve kterém prý prvotného člověka si představovati dlužno „v jeho primitivních poměrech.“ V novější době podjal se právě vychvalovaný Vignolli práce té, aby se co možná důkladně a hodně hluboko vžil v onen zvířecí a nízký stav člověkův, a nás po té přesvědčil, že se z takového stavu náboženství vyvinulo! Škoda jen, že se tak malého výsledku od nevděčného světa dočekal za pernou práci svou! Jsouť učenci, kteří s dr. P. Weissem [60]) k tomu podotýkají: Takový pokus má aspoň to dobré, že jest nevyvratitelným, ale jen pro ty, kteří se na zvíře sníží, ano ještě pod ně sestoupí. Nám jest však asi také prospěšným, jelikož lze říci, že nepotřebuje, aby jej lidé vyvraceli, když jeho původcové lidmi býti přestali a se na zvířata snížili! Buď tomu jak buď, tolik jest jisto, že mnozí ještě ani tím nejsou spokojeni a že nejsprostější fetišismus považují oním náboženstvím, které se člověčenstvu hodilo, když bylo v primitivních poměrech. Zvíře není nejnižší bytostí všeho tvorstva. Domnívati se, že člověk ve svých primitivních poměrech klečel na kolenou před kočkou nebo krokodilem, bylo by mu prokazovati nezaslouženou slávu, přičítati mu příliš rozumu a vědy. Ne, nikoli! Nižší bytostí než zvíře jest strom. Proto dlužno za to míti, že před zvířaty uctíval člověk ve svých primitivních poměrech pařezy a stromy. Nižším než stromoví jest kamení; najde-li se jednou ještě něco nižšího a člověka nedůstojnějšího, pak bude vědě prohlásiti, že toto bylo prvotným božstvem lidstva; dokud se to nestane, budeme držeti s moderní vědou, že prvotnou

---

[60]) P. Weiss, Apologie des Christenthums (2) II. 221.

formou náboženskou byla pocta, jež se prokazovala kamenům. Potom uctívali stromy, zvířata, vody, slunce a tajné síly přírodní; potom vyvinul se názor o nesmrtelnosti duše a z toho velikými kroky přibližovalo se pokročující lidstvo k pantheismu, dualismu, židovskému a křesťanskému monotheismu, a dále k monotheistickému purismu Islamskému, až konečně dostoupilo vrcholu své pouti k racionalismu, nejvyšší to vymoženosti pokrokové filosofie, a k buddhismu, nejkrásnějšímu to výkvětu pravé dokonalosti a nehynoucího blaha. Pan dr. Masaryk nám to tak jasně nepopsal, ale to nám pověděl, že monotheism není prvotnou formou náboženskou, a že lidstvo začalo anthropomorfismem, fetišismem, polytheismem atd., tedy v hlavní věci zcela tak, jak jsme právě vylíčili. Pohnula-li naše líčeň některého čtenáře ke smíchu o theorii paně Masarykově, tož pana doktora litujeme, podotýkajíce, že se takovými věcmi směšnými činí sám!

Jakkoli pan professor po příkladě předchůdců svých mnoho a velmi sebevědomě tvrdí, přece nás tím nepolekal, a to asi hlavně proto, že důkazu své domněnky nikde nejen nepodal, nýbrž se oň ani nepokusil. Na štěstí neplatí v takových otázkách ani nevěra, ani odvaha, ani domýšlivosť, nýbrž historická fakta, a ta mluví výmluvně všechna pro nás a v takové míře, že učení páni nemohou jich vyvrátiti a jsou nuceni domněnky své prohlásiti odpornými dosud známé dějepisné pravdě! —

Známý filosof Plato[61]) vypravuje nám, že za starodávna bylo povšechně známou pravdou, že na počátku, dávno ještě před polytheismem, věřívalo lidstvo v jednoho Boha, stvořitele a pána všehomíra, a že teprve později vymyšleni pro rozličné kony jednoho Boha bohové mnozí. Také Philo Byblius[62]) zpravuje nás, že lidstvo zprvopočátku jen v jednoho Boha věřilo. Čím bližší pravěku, dí Cicero,[63]) tím bližší jest lidstvo onomu času, v němž od Boha vyšlo, tím bližší jest pravdě. A jak zní ta pravda? Plato i Philo již nám ji pověděli pravivše, že to byla všeobecná víra v jednoho Boha. Veleučený P. Weiss praví, že tuto víru dávného pravěku možno dobře najíti v učení zoroastrickém, v němž prvotné náboženství znázorňoval strom, jehož počátek z ryzího byl zlata, načež následovalo stříbro, měď a železo, [64]) čím vyobrazena býti měla myšlénka: Jako má strom spodek dříve než větve a jako jediný peň jest, z něhož vyrůstají různé větve, tak také v náboženství dříve byla pocta jednoho Boha než rozličných bohů, a byla daleko lepší, jak viděti z toho, že si ji národové znázornili ze všech čtyř uvedených kovů kovem nejdražším, — ryzím zlatem!

Neříkej nám nikdo, že jsou to bajky. Nikoli, jsou to ukázky z dějin a můžeme jich doložiti. Řekové rozpomínali se na časy, ve kterých pestré směsice jejich bůžků kolem Zeva nebylo, ba v nichž ani Zeus nebyl. Před ním prý panoval Kronos, a oslavovaný Olymp nebyl tak bohy naplněn, jako pozdější národ řecký věřil. Ale již Saturn nedovedl prý se v nebi udržeti sám, a byl nucen popřáti v něm místa také jiným. Tím začíná polytheism, ač ne v takové směsici a v ta-

---

[61]) Plato, Politicus 15, p. 271.
[62]) Philo Byblius, Fragm. 2. 5.
[63]) Cicero, Tuscul. 1, 12, 26. 27.
[64]) Spiegel, Eranische Alterthumskunde II, 152 ff.

kovém množství, jako později jej spatřujeme. Před ním byl však jen jeden jediný Bůh, pán nebe i země, totiž Uranos. Před polytheismem byl tedy monotheism; proto dle starých Řeků nemá pan dr. Masaryk pravdy, když dí, že prý monotheism nebyl prvotnou formou náboženskou.

Podobně má se věc s věrou starých Římanův. Ať již jmenuje se prvý jejich bůh Janus nebo jakkoliv jinak, tolik jest jisto, že římských bohův ubývá, čím dále do pravěku římského náš duch proniká, a naopak, že jich přibývá, čím bližší jsou našim časům. Není to patrný důkaz myšlénky naší, a neodporuje domněnce páně Masarykově? Sv. Augustin,[65]) jenž po římsku a klassicky vzdělán byl, jenž o několik set let dobám těm bližším byl (žil v pátém století po Kristu), praví jedenkráte, že víra starých Římanů byla, že všichni pozdější bohové pocházejí od boha jediného. Myšlénku tu nachází správnou v novém čase i Schwegler.[66])

Co se týče Indů, tvrdí o nich znalci — Colebrooke, Benfey, Köppen, Lassen, Cox, Muir —, že z nejstarších jejich uchovaných památek možno se vší jistotou tvrditi, že předkové jejich v pravěku uctívali jednoho Boha, světlé totiž nebe nebo nebeské světlo. Tento bůh byl jim stvořitelem, pánem dobrým, vševědoucím a načisto svatým. V něm není nic zlého, a on pozoruje dobro i zlo. Byl-li tento nejstarší bůh známý nyní Varuna a je-li totožným s oním bohem, jehož jsme na počátku u starých Řeků našli, myslím Urana, budiž ostaveno rozhodnouti jiným, ale mám za to, že jakási podoba zde jest. Tolik však najisto víme, že Indra, jenž později v mnohobožství předního místa mezi bohy se domohl, přišel k němu ponenáhlu a ne bez dlouhých bojův.[67]) Ostatní bytosti světlé, jež zovou Adityas, jež mu nejblíže stojí a jež později uctívali jako bohy, zpočátku bohy nepovažovány, nýbrž jen Varunovými posly. Ještě i posvátné Védy staví Varunu vysoko nad ně, ač většina jejich písní, z nichž dovídáme se o prvotném názoru náboženském u starých Indů, povstalo v dobách, ve kterých již náboženství pokleslo a od své prvotné myšlénky se uchýlilo, jak viděti již z toho, že v písních těch ani nelze najisto poznati, jak se jmenoval prvý Bůh, jehož Indové ctili. Nač upozorniti ještě chceme, jest, že se v nich přece zachovala vzpomínka, kterou před polytheismem býval na vrchu monotheism, tedy před mnoha bohy jeden jediný. Doklad toho podává dr. Max. Müller, uznaná to auktorita na poli tomto. Praví jedenkráte, že prostřed vzývání nesčetných bohův a bůžků najednou proniká výkřik k jedinému bohu, jejž vybájení bůžkové přikryli jako mračna přikrývají nebesa.[68]) Týž učenec vyznává, že Indové, mají-li nouzi, nevolají o pomoc k různým výpomocným bůžkům, nýbrž „k bohu".[69]) Professor Monier Williams, který konal studie své o předmětě našem v zemi indické několik let, obhajuje následující these: „Indové uctívají vlastně jednoho boha, ale pod rozličnými jmény." „Vskutku, praví jiný ba-

[65]) St. Augustin, De Civitate Dei, 4. 11. — Viz český překlad od dra. Fr. L. Čelakovského.

[66]) Schwegler, Römische Geschichte, 1, 227.

[67]) Fischer, Heidenth. und Offenbarung, 24, 30, 36. atd.

[68]) Viz u Weissa Op. Cit. 225.

[69]) Dr. Gutberlet, Apologetik, I, 69.

datel,[70]) nacházíme v modlitbách nejen řeč o nejvyšší bytosti, jež hříšníkům milostivě hříchy odpouští, nýbrž i, a to na konci modlitby ranní, tato významná slova: Kéž zalíbí se jedinému, nejvyššímu pánu všehomíra, modlitby mé!"

Kterak v Indii vyvinul se po čase brahmanismus a buddhismus, není zde naším úkolem doličovati. Koho věc ta zajímá, přečti si uvedené níže auktory a poznáš tím jasněji pravdu, že prvotnou formou náboženství starých Indů byl monotheismus.[71]) To také vyznává u Pesche dr. Max Müller těmi slovy: „Čím dále pronikáme do staré doby, čím více zkoumáme o nejprvnějších částech náboženských, tím čistější a vytříbenější názory o božství nalézáme." A onen končí svou studii o staroindickém náboženství takto: „Náboženství indické bylo z počátku monotheistické, sestoupilo však s vrcholu toho dolů a znetvořilo se u lidu v polytheismus, u vzdělanců v pantheismus a nihilismus." Pesch, Op. cit. 23.

Prvotná forma náboženství perského není posud zcela zjištěna: tolik jest však i o ní jisto, že čím blíže pradávna tím jednodušší jest, a že nejstarší památky buď jen dva bohy nebo dokonce jen jednoho jediného vykazují.[72]) Vážení učenci a znalci starobylostí perských — Fischer, Spiegel, Demishki a Windischmann — vyslovují se však pro prvotnou formu monotheistickou tak určitě, že střízlivý P. Weiss takto napsal: „Že by v Persii bylo se postoupilo z polytheismu k dualismu a od tohoto k monotheismu, nejen nelze dokázati, nýbrž všecko zdá se tomu nasvědčovati, jak Spiegel praví, že mocný monotheismus předcházel dualismus". (Weiss. II. 226.) Ano spisovatel Demishki tvrdí, že perské podání výslovně praví, že na počátku byl jen jeden bůh. Jak tedy dnes se věci mají, možno najisto tvrditi, že náboženství perské prvotnou formu mělo monotheistickou, a že vyvrátiti mínění toto, bylo by mnohem nemožnějším než je zúplna dokázati. Nám ještě i to napadá, že staří Peršané měli velikou úctu k monotheistickému náboženství židovskému, jak nám toho dokládají Daniel 6, 26, a Tobiáš 13, 4. Proti panu Masarykovi tolik nade vši pochybnost jest dokázáno, že prvotná forma náboženství perského nebyl fetišismus, nebyl anthropomorfismus, nebyl rozháraný polytheismus, nýbrž nejmírnější dualismus, o němž učenci tvrdí, že měl za podklad monotheismus.[73])

Rozličné bohopocty egyptské vedou nás podobně k monotheismu, a k jedinému bohu, jemuž Ra (slunce) říkali. Byl-li bůh Ra nejstarším a jediným bohem egyptským, či byl-li který ještě před ním jiný, nebo měl-li za sebou také bůžky nižší, nelze při nynějších našich znalostech

---

[70]) Christian Pesch, Der Gottesbegriff in den heidn. Religionen des Alterthums, I, 23.

[71]) Gutberlet a Pesch v dílech právě jmenovaných.

[72]) V čase, o kterém nám vypravují dějepisné památky, měli v Persii již dva bohy, jednoho dobrého a jednoho zlého, totiž Ahura-Mazdu a Angro-mainyusa. Byli-li však Peršané téhož plemene jako ostatní Ariové, pak jest velice snadno, že Ahura-Mazda, které zmíněné památky líčí jakožto stvořitele nebe i země, bytost zcela duchovou, ducha nejlepšího a nejsvětějšího, jest oním prvotným staroperským bohem, a že Zarvana, t. j. nezměrný čas, jen jiná představa a jiné jméno jest bytosti jeho. Fischer poukazuje znalce řečtiny ke slovům: Γηρυών, ΓηρFών, Χάρων, Κρόνος?

[73]) Cituji zde z Gutberleta, Apologetik I, 80.

pradávných dob egyptských určitě tvrditi. Tolik jest jisto, že nejstarší dosud známý bůh egyptský jest jen jeden a ten že slul Ra. Vážná většina učenců tvrdí, že monotheismus byl na jisto prvotným náboženstvím egyptským. Dle Le Page Renoufa[74]) nazývali staří Egypťané nejvyšší bytosť Nutar, kterýmž slovem označovali moc, tedy asi totéž, co Hebreové slovem *el*. Tato nejvyšší bytosť jmenuje se nesčíslněkráte jediným bohem, tak příkladem ji zove Papyrus Anastasi I. a nápis Horemhebův v britském museu. Tomu jedinému bohu připisují se všechny vlastnosti, které my křesťané připisujeme pravému Bohu. On jest stvořitelem nebe i země, stvořitelem bohův i lidstva, jest sám od sebe věčným, slyší modlitby člověčenstva a odpouští jemu atd. Všecky tyto myšlénky jsou tak jasny a monotheismu příznivy, že člověku zpříma vnucuje se otázka: Je-li skutečně možná, aby staří Egypťané měli tak jasnou a vznešenou prvotnou formu náboženskou? Tomu odpovídá de Rougé, jeden z nejlepších znalců staré doby egyptské: „Tyto náhledy byly obecny již 2000 let před letopočtem křesťanským". Také výtečný aegyptolog Le Page Renouf připouští, že právě tyto vznešené částky staroegyptského náboženství pocházejí z dob vlastně mladších a že nikterak nepovstaly z domněnek snad všelijakých, nýbrž že skutečně obsahují učení prastaré. Později, když rozmohl se polytheismus, nedovedl přese všechnu svou moc úplně zahladiti myšlénky monotheistické. Učenci tvrdí, že Ra Onský, Ptah Memphidský a Amon Thebský, jednu a tutéž bytosť nejvyšší označují. S bohem slunce (Ra-em) stotožňuje se Osiris. Osiris častokráte (Papyrus Prisse) nazývá se také bohem jediným, teprv později klesl na stupeň nižší. — Také se nám vypravuje,[75]) že změna i rozmnožení božstva egyptského způsobovaly politické převraty. Týž spisovatel praví výslovně, že úcta k bůžkům místním nesla v sobě nebezpečenství zaměniti prvotní monotheismus v polytheismus, a že se tak skutečně stalo. Proti domněnkám páně Masarykovým praví Le Page Renouf: „Toto náboženství nezáleželo ani ve svém počátku, ani ve svém nejvyšším rozvoji v uctívání zvířat, jak si cizinci v čas jeho úpadku myslili. Uctívati posvátná zvířata nebylo začátkem (principem) nýbrž následkem ... Víme, že mythologie jest nemocí, která, objevuje se v určitých dobách každé kultury" ...

O prvotné formě náboženství čínského praví znalci (Du Halbe atd.), že vylučuje najisto veškero modlářství, ba že nade vši pochybnosť jest, že v Číně prvotným náboženstvím byl monotheismus.[76]) Totéž platí prý o Japanu.

Náboženství Konfuciovo nikterak nám nepředvádí prvotné formy náboženství čínského, jakož ani toho nečiní poněkud starší učení Laotseovo, poněvadž oba tito reformatorové nezaznamenali ve svých spisech, co našli z dob starých, nýbrž zbudovali své systémy, a to již u věku nedalekém od Krista (v VI. stol. před Kr.). Toho dosvědčuje nám v naší české literatuře prof. dr. Rud. Dvořák, jenž ve svém díle[77]) o Konfuciovi o věci této takto mimo jiné píše: „Kon-

---

[74]) Vorlesungen über Ursprung und Entwickelung der Religion, 1881.

[75]) F. Kayser, Aegypten Einst und Jetzt. S. 34.

[76]) Hazart, Kirchengeschichte (3) I. 538.

[77]) Dr. Rud. Dvořák, Číňana Konfucia život a nauka l. a II. Poznamenávám, že cituji-li v textě I. 17., chci tím označiti první díl a stránku 17. podobně činím všude jinde.

fucius žije v přítomnosti kleslé, oddán byl úplně starobylosti, jíž k povznesení doby své užiti chtěl, současně jsa pln ctižádosti a vysokoletných záměrů". I. 17. Že tato jeho nová nauka nenacházela u lidu příznivého sluchu, vysvítá již z toho, že „opět jindy, když stěžoval si Konfucius, že přese vší snahu a píli, již starobylosti věnoval, nechce se mu podařiti proniknouti a lidi přesvědčiti." I. 18. Píše-li pan dr. Dvořák II. 5., že Konfucius zván byl zakladatelem náboženství, a že jím nebyl, poněvadž „podobným otázkám co nejvíce se vyhýbal," má pravdu, chce-li tím říci, že Konfucius idee náboženské v Číně prvý nevybudoval, nýbrž zkalenu a dřevního čistého lesku zbavenu ji naleznuv, poopravil ji, resp. dle svého upravil; chce-li tím však říci, že Konfucius nic nového v náboženství čínském nezavedl a vše při starém a prvotném nezměněno nechal, nemá pravdy, jak oba jeho spisy proti němu dosvědčují.[78]) — Doba, ve které Konfucius se svou (!) naukou vystoupil, „byla dobou povšechného úpadku společnosti čínské". II. 6. Konfucius o tom dobře věděl a „uznával ovšem i on smutný úpadek doby své," II. 8.: proto „volil účinnou práci, jíž podařilo by se mu nejen další nákaze přítrž učiniti, ale lid z nákazy vytrhnouti a na prvotný stupeň povznésti. Tanať mu na očích jako protiva smutného úpadku doby přítomné blažený věk Číny, za prvých císařův a zakladatelů tří dynastií s jejich zařízeními, zásadami, mravy a zvyky, jak posvátné knihy národa čínského, o nich zprávy podávaly." II. 8.

Nauka Konfuciova není tedy prvotnou formou náboženství čínského, nýbrž formou novou, jež následovala, když prvotná forma se ztratila, když místo ní druhá, ale velice špatná nastoupila. Nacházíme-li v obou těchto formách pantheismus a polytheismus a nenacházíme-li v nich monotheismus, nezapomínejme, že nebyly prvotnými formami, nýbrž pozdějšími, z doby všeobecného úpadku, a že prvotná forma byla lepší než ony. Kteraká tedy byla to forma? Pantheistická a polytheistická prý nikoli. A fetišistická neb anthropomorfická také ne, jelikož obě tyto formy jsou i dle pana prof. Masaryka horšími než obě předešlé a jevívají prý se proto před oněmi. Která tedy zbývá forma prvotná jiná, než monotheismus? Že není možná při tehdejších primitivních poměrech člověkových? Tomu, dle dra. Dvořáka odporuje sám Konfucius, o němž se píše, že „věřil, jak se zdá, v původní dokonalosť přirozenosti lidské, jež, jsouc dílem dokonalého nebe, ani jinou býti nemohla, než dokonalou. II. 27. Vidno z toho, že ani pohan Konfucius s naukou Masarykovou spokojen nebyl!

Podobně tvrdí nám znalci o prvotné formě náboženství u národa foenického, assyrského, babylonského a arabského, učíce, že mnohobožství vyvinulo se v dobách pozdějších z jednobožství, jež bylo prvotným náboženstvím národův oněch. Herodot a Strabo vypravují nám o starých Massagetech, že věřili jen v jednoho boha. P. Albert Weiss, z něhož to uvádím, vytýká zde novověkým badatelům a cestovatelům nesvědomitosť v práci jejich, pravě, že kdyby tak byli pilnými jako jmenovaní dva mužové, poznali by mnohem víc i líp u dnešních divokých a nevzdělaných národů jejich náboženství než skutečně poznávají.

---

[78]) Pan dr. Dvořák také píše o církvi čínské. To jest význam zcela špatně volený, jelikož jedinému křesťanství původem i věcí vlastním!

Zbývá nám ještě na místě tomto pověděti o prvotné formě náboženské u starých Germánův a Slovanů. Co se oněch týče, nelze o tom pochybovati, byl-li monotheismus prvotným náboženstvím čili nic, jelikož věc ta úplně v náš prospěch a proti panu Masarykovi znalci rozhodnuta. V té příčině se s důkazem uskrovním a odkazuji na známého dra. Grimma a Simrocka, kteří toto obšírně dokazují.[79]) V tom nacházíme u nových mythologů německých nemalý rozdíl, je-li jim pověděti, jak se jmenoval prvý bůh Němců. Prof. dr. Gutberlet rozhodně se zastává domněnky, že prvotný bůh Němců jmenoval se Tyr; proti tomu tvrdí Weiss, že tomu bylo asi sotva tak. Pesch končí své pojednání o mythologii německé následovně: „Veškeren tedy indogermánský svět vede nás vždy zpět k Dyausovi, kterého jsme již v Indii našli jakožto jediného a prvotného boha všech národů.“

Co se tkne prvotné formy náboženství u Slovanů, nelze bohužel s naprostou jistotou určiti, jaková asi byla. Učenci tvrdí, že mythologie slovanská má mnoho podoby s mythologií německou, a tu by ovšem o prvotné formě náboženské u starých Slovanů nebylo pochyby. Slyšme, jak této myšlénky chytá se a jak jí dokazuje nezapomenutelný Pavel Jos. Šafařík. Píše doslovně takto:[80]) „Mythologie čili bájesloví dřevních Celtův, Němcův, Litvanův a Slovanův nadmíru mnoho má společného. Tak u Celtův věřeno v Dusy, u Slovanů v Ďasy či Dėsy, slovanský Perun vzýván byl u Litvanův pod jménem Perkunas, u Lotyšův Pehrkons, u Staroprusův Perkunos, u Gothův Fairguns. Slovanská Prija (Venus) sloula u dřevních Skandinavcův Freya, příjmím Vanadis t. vendická bohyně. Skandinavská Sif (stněm. Sippia, ags. Sib?). lot. Seeva, jest naše Živa (Ceres) a Wöla naše Vila. Skandinavský Tyr (Mars) byl u Slovanův pod jménem Tura slaven, odkudž i svátky turice, podnes u Slovákův na letnice obrácené. Staří Skandinavci ctili zbožněného mudrce a hrdinu Kvasira z rodu Vanův t. Vendův. Litevský Pikulík jak dřevním tak i dnešním Slovanům znám jest. Český Plivník vyskytá se u Prušanův co Pelvit, u starých Němcův Pilwiht, Pilwis, Belewitt; čes. pidimužík, u Prušanův parstuk, perstuk (srov. litv. pirsztas, t. prst), u Němcův Däumling; čes. skret, skřítek, pol. skrzot, kor. škrat, stněm. scrat, scrato, něm. schrat, schretel. Naše Děvana, luž. Dživica, pol. Dziewana, nebezdůvodně porovnati se může s římskou Dianou. Nápodobně i jiná staroslovanská božstva a posvátné obřady nalézají svou roveň v mythologii německé, litevské, latinské, řecké, celtické, na př. Dodola, Kupalo, Morena, Koleda, sobotky, omeja, zmok či zmek atd.“.

U všech téměř spisovatelů píšících o mythologii staroslovanské nacházíme, že se dovolávají svědectví Prokopiova a Helmoldova, jakožto důležitých v záležitosti té. Tak počínal si také sám Šafařík, jak viděti z této jeho řeči: „Slova zmíněných dvou hlavních a souvěkých svědkův (Jornanda a Prokopa) jsou nade všecko důležita a pozoruhodna“. I. 83. Slova Prokopova zní:[81]) Jednoho zajisté

[79]) Grimm, Deutsche Mythologie (4) I, 136. — Simrock, Mythologie (2) 268. Tyto auktority vidí se prof. dru. Gutberletovi tak závažnými, že praví o aprioristických domněnkách Hartmannových a Tielových, že jsou zcela špatny a úplně bezvýznamny. Op. cit. 75.

[80]) Šafařík, Slovanské starožitnosti I, 72.

[81]) Šafařík, Slov. Starožitnosti, II. 746.

boha působce blesku, jediného pána všeho světa býti uznávají, jemuž voly a rozličný jiný dobytek obětovati zvykli. O csudu nic nevědí, aniž jemu jakou moc nad člověkem připisují, nébrž kdykoli jim, buď nemocí stíženým, buď do bitvy jdoucím, smrť z blízka zahrozí, slibují bohu, ač vyváznou-li, přinésti hned oběť pro to své zachování. Vyvazše pak, což přislíbili, to obětují, domnívajíce se, že sobě tou obětí zachování života zjednali. Ctí nicméně i řeky a polní bohyně (νύμφας) i některé jiné bůžky (δαιμόνια běsy), kterýmžto všem podobněž oběti přinášejí, konajíce při těchto obětech i veštby a hadactví." K tomu právem podotýká Weiss (II. 229.), že monotheismus byl zajisté velice zakořeněný, když ještě v 6. století tak mocně a určitě u Slovanů vystupuje. — Slova Helmoldova [82]) jsou asi ta: „Jakkoli mají mnoho bůžků, jimž pole a háje, radosť i žalosť připisují, vědí přece, že jeden jest na nebi bůh, jenž ostatním vládne; domnívají se však, že všemohoucí bůh ten jen o nebesa stará se, nechávaje ostatní tvorstvo bohům jiným." Tomu zdá mi se přisvědčovati zase Šafařík rozeznávaje bohy, polobohy, bohyně, a polobohyně, běsy a duchy. (II. 745.) — Zvláštní pozornosti zasluhuje, že jména, jimiž nejstarší známé božstvo Slovanů nazýváno, jsou si tak podobna, že se zdá, že jsou zcela stejna a označují jednoho a téhož boha, a že teprve později nacházíme zde protivy jmenné a věcné. [83]) Nezřídka stávalo se, že různými jmény označován jeden a týž Bůh, jako víme nejvyšší bůh východních Slovanů — Perun — nazýval se po litevsku Perkunas, po letsku Perkons, po prusku Perkunos, po polsku Piorun, po česku Peroun nebo také Perun. [84]) Dr. Hanuš domnívá se, že prý Peroun byl zprva nejvyšším bohem ruským a že teprve později klesl s výše své na pouhého hromobijce. [85])

Ať jest jak jest, tolik možno trditi určitě, že nelze u Slovanů dokázati, že prvotnou formou jejich náboženství byl polytheismus nebo fetišismus a že jí nebyl monotheismus. Ano, přihlížíme-li ke slovům, jež jsme z různých znatelů bájesloví slovanského uvedli, dlužno tvrditi, že i u Slovanův idea o jednobožství převládá, že mnohobožství, čím dále jsme pravěku, tím více se nám ztrácí, a naopak čím blíže novému věku, tím mohutněji před nás vystupuje, [86]) ač

---

[82]) Helmoldi Chronica Slavorum, I, 83.

[83]) Šafařík, Sl. Starožitnosti, II, 744—5. „Barovit, Porevit-Bělbog, Běloglav-Belen, Belin, Blin" Ze starých bohyň: „Babajaga v. Jagababa-Baba kamenaja, Baba zlata — Děvana, Divizna, Živěna (?) — Did, Doda, Dodola, Didilia, Divija. Rozdíl ve jménech a významech máme teprve později, když mezi bohy vystupují proti Běloglavu Černoglav atd. Pak již ovšem je těch bohů čím dále tím více, ač častokráte označuje se různými jmény jeden a týž bůh, jak viděti z toho, co jsme nahoře uvedli o Perunovi.

[84]) Pesch, Op. cit. pg. 78.

[85]) Dr. Hanuš, Die Wissenschaft des slav. Mythus, 261.

[86]) Heyduk, Nástin bájesloví slovanského a germánského. V Praze, r. 1863. Str. 2. píše:

„V tohoto nejvyššího pána světa, všehomíra, jehožto vůle nad světem vládne, jehožto oko vše vidí, jehožto moudrosť všecko zachovává a vodí, věřili i staří Slované, ctíce v něm panovníka nebes i země, otce veškerého stvoření, pramen veškerých sil, nazývajíce jej velkým, neboli starým bohem, prabohem a padli teprve cizím působením do mnohobožství.

Toto mnohobožství vždy víc a více se rozšiřovalo, ana rozličná příjmí bohů jejich, z nejprvka pouze jednotlivé vlastnosti jejich značící, v samostatná přecházela božství.

Od praboha vycházeli veškeří druzí bohové sil a úkazů přírodních, kteří

i v tomto studiu Slávové (dle Prokopa) věřili v jednoho boha. Jest tedy i u nich monotheismus nepopíratelným. jak u jiných národů. Z toho zase viděti, kolik pravdy na domněnce páně Masarykově: mythologie jeho vlastního národa nejen jí nedokazuje, nýbrž zpříma odporuje! —

Po všech těch úvahách přidáváme se zúplna k Peschovi, jenž svou studií [87]) zakončuje těmi slovy: „Prošli jsme krajiny, v nichž ozývá se zvuk jazyka indogermánského, a všude našli jsme buď celou neb aspoň částečnou víru v onoho Otce, který na nebesku sídlí, o nás, své děti otcovsky se stará: tuto víru nacházíme čistější, čím blíže pronikáme v dobu pravěkou.“ V tom smyslu rádi podpisujeme slova dra. M. Müllera, [88]) jenž jednou dí: „Když jsme poprvé uslyšeli jméno Jupiter, jak je Homer aneb Ovid... nectně snížili, neměli jsme ani ponětí o oněch posvátných ostatcích, které v této neposvátné skříni se skrývají. Tétéž zkušenosti dožijeme se opět a opět, prozkoumáme-li starých náboženstev chrámy: půda, na níž stojíme, jest země svatá. Tisíce a tisíce let uplynulo, co se rozešli národové arijští, rozešli, aby se odebrali na východ i na západ, sever i jih. Od té doby vytvořil si každý z nich svou vlastní řeč, vypěstil vlastní národnosť, zdokonalil vlastní literaturu; vystavěli si chrámy a opět je zbořili, všickni sestárli, zmoudřeli, ba snad i se polepšili; jakmile však znázorňují to, co nám všem jest nejvyšším a nejdražším, když tímž slovem úžas i lásku projadřují, konečné i nekonečné pojati chtějí, tu mohou jen to, co druhdy otcové jejich, když k nebi hledívali a působnosť oné bytosti cítili, která ve vzdálenu jsouc nejvzdáleněji jest prablizoučká, a blízká jsouc nejblížeji bývá pradaleká, [89]) mohou jen tatáž slova jako před lety spojovati a dnes jako druhdy starobylou modlitbu arijskou opakovati, jež věčně potrvá: Otče náš, jenž si na nebesích!..“

Co se dotýče národů semických, ujišťuje Pesch, že o nich tvrditi dlužno, že věřili v osobní bohy a že jakkoli nacházíme u nich polytheismus vyvinutý, že vše nasvědčuje tomu, že mívali na počátku monotheismus úplný. — „Nikde“, tak ukončuje jmenovaný učenec, „nikde neviděti, že by se (v náboženských starých názorech) postupovalo, nýbrž že se sestupovalo, a to od čisté a nezkalené idee o jednom bohu až k nepoznatelnému přetvoření jejímu.“ I. 133.

Nyní bylo by nám ještě vésti důkaz ten z doby nové, totiž z mythologie tak zvaných necivilisovaných čili divokých národů. Je

---

jsouce prostředníky mezi nebem a zemí, rozličných byli stupňů, vždy menšími se stávajíce, čím vzdálenější byli pánu všech bohů, přemocnému stvořiteli všehomíra.“ — A na str. 3. zase: „Zponenáhla počali tedy Slované zosobňovati všecky síly přírodní, které se jim užitečnými býti zdály, poznávajíce v nich nová božstva, bělbohy, a naopak síly aneb úkazy přírodní, jim škodlivé, černobohy, jdouce takým způsobem vždy dále a dále až i jednotlivým výkonům a zaměstnáním lidským nějakého vymyslili si bůžka, buď k bělbohům neb černobohům jej počítajíce.“

[87]) Pesch, Der Gottesbegriff in heidnischen Religionen des Alterthums I. 80—1.

[88]) Dr. Max Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Strassburg 1874, I. S. 156. — Budiž poznamenáno, že dr. Max Müller jest nejvěhlasnější auktoritou nové Srovnávací vědy náboženské.

[89]) Patrně zde naráží nekatolický učenec na sv. Augustina, jenž jednou o Bohu dí: „Ubique secretus, ubique publicus. — Všude tajným a přece všude zřejmým!“

nám vskutku líto, že nemůžeme se pustiti v té věci do obšírného rozboru a že jen nutno nám naznačiti auktory, kteří o tom ex professo jednají. Mimo často jmenovaného Pesche uvádím ještě dra. Vil. Schneidra a dra. Gutberleta. Náš slavný dr. Alb. Weiss praví o tom souhrnem asi toto: „Nelze nikterak pochybovati, že důkladná znalosť nových národů vede k témuž konci, že totiž zpočátku měli náboženství mnohem čistější a lepší.“ II. 228. A dokládá toho mezi jinými Livingstonem, jenž dí, že u Černochů má se věc tak najisto.[90]) Ve Guinei uctívají prý nejvyššího stvořitele všechněch věcí, Kána. Hottentoti znají prý jej také, ale nenazývají ho tak, nýbrž Gounja Tekquoa. Když se jich tázali, proč mu tak málo slouží, dali prý v odpověď, že nechtějí s ním mnoho míti, jelikož předkové jejich ho urazili, začež je potrestal zatvrzelým srdcem.[91])

Celá nová Srovnávací věda náboženská přichází dle Benfey-a k tomu úsudku, že dříve než se národové indo-evropští rozešli, znali jednoho boha a že měli pro něho také jedno jméno. My na tom zrovna netrváme, a tím své thése nedokazujeme, ale že i tato veledůležitá věc dosti jista i významna jest, uvádíme o ní slova prof. dra. Gutberleta, jenž dí:[92]) „Ein einheitlicher oder doch zum mindesten ein oberster Gott ist bei allen indogermanischen Völkern aus der Thatsache zu erschliessen, dass sie *alle* denselben Namen für die eine Gottheit oder den höchsten Gott haben. Der sanskritische Dyauspitar, Himmelsvater, findet sich bei den Griechen als Ζεὺς πατήρ, bei den Lateinern als Jupiter, Diespiter, im altnord. Zio, Goth. Tius. Von der Wurzel Dyu, leuchten, ist dann auch der appellative Gottesname deva, θεός, deus, Lithaüisch diewas, Altpreüssisch deiws u. s. w. abzuleiten.“

Die indogermanischen Völker hatten also vor ihrer Trennung einen einzigen oder doch einen höchsten Gott. Allerdingst fängt Diju im Veda schon an, seine göttliche Persönlichkeit zu verlieren und einfach Himmel zu bedeuten: aber dennoch wird er noch Vater der höchsten Götter genannt (Z. B. Rigveda, 3, 38.) und fährt fort mit Zeus und Jupiter gleiche Rolle zu spielen.“

Proslulý P. Alb. Weiss píše o tom II. 235., že pochod, jejž učinilo náboženství vedle svědectví dějepisu byl tento: Člověčenstvo začalo s věrou, že jest jeden, osobní a svatý Bůh, jenž světu vládne a nad ním jest. Kleslo však později k domněnce, že více jest bohů, kterých tím více ve světě se ztrácelo, čím více jich přibývalo. Později pro lidské, či vlastně nelidské představy zošklivilo se božstvo, a bylo zcela lhostejným, ano nepochopitelným. Člověk a zvíře, strom a kámen stal se bohem, a týž stal se člověkem i zvířetem, a oba byli stejným bohem, všechno bylo bohem a nikde nebylo boha. Tak změnil se v pantheismu původní zdravý a pravý pojem náboženství, že konečně byl jen sebeklamem. Všude měli boha, jakkoli bůh jejich bohem vskutku nebyl. A přece bylo lepším takového boha míti, než předešlé bůžky. Špatně ovšem posloužil pantheismus lidstvu. Lidé k bohu ruce zdvihali, ale vlastně sobě se modlili, klaněli, a tak dál, až na konec opanoval pole čirý atheismus. Nasledující slova téhož učence jsou

---

[90]) Livingstone, Neue Missionsreisen (Martin II. 242.).
[91]) Sammlung aller Reisebeschreibungen, 1749. V. 174.
[92]) Dr. Gutberlet, Apologetik I. 69.

tak vážná, že je podáváme, jak jsou v knize auktorově II. 236. „Es gehört demnach ein gewisser Muth dazu, jene Lehrmeinungen über den Anfang der menschlichen Cultur aufzustellen, welche die neuere Wissenschaft vorzutragen liebt. Der Mensch soll sich ursprünglich in thierischer Roheit befunden, seine Lebensart soll sich kaum von der des reissenden Thieres unterschieden haben! Die Religion, mit anderen Worten, die höchste Erhebung über sich selber soll damit ihren Anfang genommen haben, dass der Mensch sich vor einem Steine auf den Boden warf, vom einen Stiere Abwendung der Feuersgefahr, von einer Katze die Wiederherstellung seines mit dem Tode ringenden Kindes erflehte! Die ersten Aeusserungen des religiösen Triebes sollen, man verzeihe uns den Ausdruck, leidige Teufelsanbetung gewesen sein. (Tylor, Anfänge der Cultur II. 330.) Das nennt man dann Wissenschaft! Und dem, welcher solche Unmenschlichkeit nachzusprechen Bedenken trägt, spricht man menschliche Bildung ab![93])

O dalším už pomlčíme, bychom stati této příliš neprodlužovali. Tolik však budiž nám ještě dovoleno, abychom upozornili, že ve starých modlitbách a hymnách mnohem důkladněji a věcně správněji si staří národové vedli, než jejich potomci, jak toho dosvědčují ony zpěvy, které se Homerovi připisují a jež formou nad ony staré vynikají, ale za to věcně, to jest obsahem, zcela jsou za nimi.[94]) Pana dra. Masaryka jen ještě upozorňujeme na závěrek prof. dra. Weissův: „Je-li tomu tak, jest pravdivo, že lidstvo druhdy, v šedé dávnověkosti, duchovně i mravně výše stálo, než později. Je-li nepochopitelno, — a tak tomu jest dle theorie Masarykovy, — že by se výše takové lidstvo samo bylo domohlo, bylo by tušim zcela jasně dokázáno, o čem nás Zjevení poučuje, že totiž lidé měli přednosť tu od bytosti jiné. Stav jejich původní dokonalosti byl dle toho darem Božím; jejich pád a později zkaženosť staly se vlastní vinou!"

Tak tedy vypadá ve skutečnosti theorie pana dra. Masaryka a tolik má v dějinách pro sebe dokladů!

IX.

Je-li fetišismus prvotnou formou náboženství?

Slyšeli jsme v předchozím pana prof. Masaryka, že sníživ velice prvotného člověka a popřev mu největší přednosti jeho, — svobodnou vůli a zdravý rozum, — prohlašoval, že fetišismus byl počátečnou formou jeho náboženství. Dle toho, co jsme o předchozí domněnce páně doktorově pravili, nebude asi čtenář v pochybnosti, jak i této domněnce odpovíme. Důkaz náš čerpán z učenců nikterak nepodezřelých, — z Gutberleta a Müllera, — proto snad bude dostatečným. V češtině známe jen jedno jediné důkladné pojednání o předmětě tom, a to jest otištěno v Obraně víry z roku 1888.[95])

---

[93]) U nás v Čechách se děje zrovna tak. Je to tedy zase vypůjčená fraze z Němec, když na příklad páně Masarykův organ „Čas", v únorovém letošním čísle předhazuje klerikálnímu „Čechu" — slepou nevědomosť!

[94]) Weiss, Op. cit. II. 240.

[95]) Obrana víry (red. Petr Kopal), ročník IV. sešit 16., ve článku „O fetišství", podává Vincenc Drbohlav, str. 241—46.

Co se týče významu slova fetiš, věděti dlužno, že odvozeno jest od portugalského feitiçao (latinský: factitius) a že podnes určeno není, co vlastně a přesně znamená. Někteří učenci rozšiřují pojem ten do té míry, že kdekteré symbolické neb obrazné znázornění předmětů náboženských slovem tím označují. Náš český spisovatel Vincenc Drbohlav trvám, správně pověděl, co slovem tím vlastně a povšechně rozuměti dlužno. Slova jeho jsou: „Stopuje-li kdo kult náboženský pohanských národů, potkává se se zvláštním zjevem. Spatřuje vedle ctění bytosti vyšší uctívání předmětů všeho druhu, ať přirozených, ať rukou lidskou utvořených. Tyto předměty slovou fetiši. Jméno fetiš pochodí od portugalského feitiçao, což znamená kouzliti. Portugalci označovali tím náboženský kult Negrů na západním pobřeží Afriky, s nimiž se stýkali. Jest to modloslužba nejhrubšího zrna, která prýští z nevědomosti a pověry. Jsou to věci oživované buď samými bohy, nebo duchy předků, od nichž hrne se štěstí, nebo neštěstí na člověka; proto jsou předmětem vzývání a úcty. Na nich závisí nejen blaho jednotlivců, rodin, ale i kmenů.“ A na str. 244.: „Je-li řeč o fetiších, tu jsou obyčejně míněny tím pitvorné, ohyzdné figurky dřevěné, nebo hliněné pestře zbarvené.“

Proslavený dr. Müller dí, že o národech, jichž pradějiny nám poněkud jsou známy, víme, že všecko, co ve fetišismus spadá, mělo předchůdce dějinné a psychologické. Důvody, proč uctívali nějaký peň anebo kámen, jsou prý nesčetny, a mimo jiné se uvádí, že mnohdy vyznačoval takový peň anebo kámen opuštěnou svatyni, soudní místo, bojiště, hrobky, pohřebiště atd. Čemu je-li tak, nelze tvrditi, že fetišismus byl prvotnou formou náboženství, jak chce dr. Masaryk. My mezi ním a drem. Müllerem rozhodovati nechceme, ale tolik víme, že celý vzdělaný svět věří dru. Müllerovi na slovo, že muž ten se v oboru tom nade vši pochybnosť osvědčil, kdežto pan dr. Masaryk toho podnes v tom směru neučinil.

Týž dr. Müller tvrdí dále, že není nikde náboženství, které by jen a celé záleželo z fetišismu. Docela jest prý nerozumno považovati fetišismus prvotným impulsem duše lidské. Kdo zkoumá to psychologicky, potká se s obtížemi, chtěje srovnati si v hlavě tuto sprostou formu fetišismu s tak mnohými a vzácnými projevy nešťastných vyznavačů jeho.

Odkud se fetišismus vzal, a jaké byly jeho příčiny? Prof. dr. Gutberlet tvrdí, že pokaženosť srdce byla jeho příčinou, a dokládá toho z dějin národa řeckého, římského a židovského. Hledíme-li ku zjevení Božímu, dlužno nám přidati se k myšlénce jeho na dobro. Sám naturalismus má zde jen odpověď jednu,[96]) že prý jej způsobil nedokonalý stav primitivního člověka, jenž tehdy ve smyslnostech všecek tonul a vše kole sebe zosobňoval! Proti tomu zase dí prof. dr. Müller:[97]) „Ich behaupte, dass man bisher nirgends bewiesen hat, dass Fetischismus irgendwo, sei es in Afrika oder in anderen Ländern, die ganze Religion eines Volkes ausmache. Wo sich die Gelegenheit geboten, die religiösen Anschauungen selbst der niedrigsten (Neger-) Stämme einer langen sorgsamen Prüfung zu unterwerfen, hat man doch nie gefunden, dass ein ganzer Stamm nichts von

---

[96]) Ale nedokázanou!
[97]) Viz také o tom dra. Gutberletovu Apologetiku I. 61—64.

Religion aufzuweisen habe als blossen Fetischdienst. Ich behaupte, das Fetischdienst in Afrika ebenso wie anderswo einen *Verfall* bezeichnet, dass der Neger höhere religiöse Begriffe hat als Verehrung von Stöcken und Steinen, und dass Viele, die an Fetische glaubten, zu gleicher Zeit höhere, reinere, wahrere Ansichten über das Göttliche hatten.... Religion ist überall weit mehr ein Sehnen als ein Erfüllen, und ich verlange für die Religion des Negers nicht mehr als was ich für unsere eigene verlange, dass man sie beurtheile nicht nach dem, was sie zu sein scheint, sondern nach dem, was sie ist; ja noch mehr, nicht nur nach dem, was sie ist, sondern nach dem, was sie sein kann oder sein möchte im Herzen ihrer besten Bekenner."

Panu dru. Masarykovi překládáme ještě otázečku téhož učence: Je-li pravda, že prvotný člověk byl takovým, jak ho popisujete, a je-li pravda, že o Bohu nevěděl a teprve po čase k němu dospěl, kterak na to přišel, aby pně a kameny vzýval jako bohy? Dokud těchto záhad nevyložíte a řádně nedokážete, dotud nepřesvědčíte nás nikdy o správnosti domněnek svých, a dotud o skutečné vědeckosti Vaší velice v pochybnosti budeme.

X.

Mythologie a anthropomorfismus.

Poněvadž pan dr. Masaryk častěji ve své Logice mluví o mythu a anthropomorfismu a poněvadž je považuje zdrojem náboženství, bude záhodno dokázati, že se i v tom klame.

Mythologie je názor, který se od pravdy buď úplně uchyluje nebo ji aspoň velice svými výmysly zastiňuje; jest to zkrátka blud, čehož pan prof. Masaryk zajisté nepopře. Tu činíme proti němu důkaz tento: Poněvadž blud jest úchylkou nebo dokonce negací pravdy, následuje, že pravda dříve jest než blud: nelze zajisté, abych se od něčeho uchýlil aneb něco popřel, co dosud nejestuje (není). Mythologie jest však blud, jak jsme slyšeli; proto předpokládá to, čeho jest bludem a následuje teprve za tím. Nemožno tedy, aby mythologie byla prvotnou formou náboženství člověčenstva, a nutno, aby jí byl její opak, totiž pravda, která v tom záleží, dle svědectví všech národů, že prvotnou formou byl monotheismus, že naši prarodiče ctili a věřili v jednoho Boha!

Budiž dovoleno na místě tomto uvésti, co činí moderní nevěrečtí učenci, nemohouce proraziti domněnkou svou o prvopočátečném mnohobožství. Utíkajíce za svým vůdcem drem. Müllerem, mužem to jinak výtečným, k novým pojmům, a nepřipouštějíce, že by prvotnou formou náboženství byla mythologie a mnohobožství, a nechtíce nám připustiti, že by jí bylo jednobožství, nacházejí nová slova — Henotheismus a Kathenotheismus — o nichž praví, že jsou prvotnými formami náboženství. Slavný Pesch [98]) praví o tom: „Slovo to (Henotheismus) není ještě starým, ale velice by se mýlil, kdoby si myslil, že jednou definicí určí, co všecko jeho původcové jím označují a roz-

---

[98]) Pesch, Gott und die Götter (1890.), 113.

umějí.“ Po té uvádí rozličné toho důkazy. Dr. Gutberlet definuje henotheismus tak: „Diese Religionsform besteht darin, dass der Reihe nach jeder der vielen Götter, wenn er gerade angerufen oder gepriesen wird, als der höchste, mächtigste und somit als der einzige Gott hingestellt wird.“ [99]). Proti tomu dává za pravdu známému filosofu berlínskému, Ed. v. Hartmannovi, jenž praví, že prý tím prozrazuje ten nový henotheismus, že jeho vyznavači jsou hrozně roztržiti a strašně zapomĕnliví, když nyní nevědí, co před chvílí uctívali a když k bohům se modlíce jen jednoho na mysli mají a ostatních zapomínají. Jemu prý se zdá, že tito učenci monotheismu se nezbaví a že svým výkladem henotheismu monotheismus předpokládají a věcně hlásají, i když slovem jej odmítají. (Op. et l. c.)

Uvádíme věci tyto ne proto, že pan dr. Masaryk by henotheismus považoval ve své Logice prvotným náboženstvím, nýbrž proto, aby poznal, že žádná forma náboženská netěší se takové přízni i mezi učenci nevěreckými a nekatolickými, jako monotheismus. Že to s těmi výmysly těch všelijakých učenců nestojí dobře, a že sami považují je nedostatečnými, viděti tuším z toho, že pořáde vymýšlejí něco nového, nacházejí na starém chyby, opravují jeden druhého a nevěří žádnému, jak toho i pan dr. Masaryk ve svých knihách dokazuje. [100])

Nepřipouštíme dále panu Masarykovi, že by anthropomorfismus byl prvotnou formou náboženství, poněvadž: *a*) prvotný člověk nebyl ve stavu polo dětském a polo divokém; *b*) poněvadž pan professor ničím nedokázal, že by člověkova tehdejší rozumová činnost skoro všecka záležela na smyslném nazírání jednotlivin, ... „že by člověk všecek býval ztracen ve smyslnosti citův a představ,“ a poněvadž pan doktor nedokázal, *c*) že si neodporuje [101]), když na též stránce 173. hned v následujícím (3.) odstavci tvrdí, „že samoděk svou přirozeností zosobňoval všeliké předměty ... promítaje své všední a nejvšednější stavy duševní ve přírodu oživenou i neoživenou a částečně v sebe sama:“ a poněvadž *d*) nedokázal docela ničím, že by mu „tento výklad sekundárných pochodů příčinných usnadňovala Prozřetelnost.“ Nepřipouštíme toho proto, že jest to proti přesvědčení všech staropohanských národův, že jest to proti Zjevení Božímu, jež učí, že Bůh člověka stvořil a jej poučil, že jej na těle i na duchu vzácnými dary obdařil, tak že první člověk byl skutečně dokonalým, ano dokonalejším než jsme my, které pan Masaryk nechává se vyvinovati ze stavu polo dětského a polo divokého. Připomínáme zde slova Weissova: Kdo člověka na zvíře snížil, aby své domněnky dovodil, odsoudil sebe a ztratil právo, aby ho člověk vyvracel! Pan Masaryk nenapsal ovšem zřejmě, že člověk zvířetem zpočátku byl, avšak i ten

---

[99]) Dr. Gutberlet, Apologetik, I. 68.

[100]) Viz jeho „Základové konkretné logiky“ a zvláště lithografované přednášky: „Stručný náčrt dějin filosofie.“ Letní běh 1889.

[101]) Prosím! V odstavci druhém líčí nám pan doktor prvotného člověka tak nízkým a bídným, že o něm píše jak o polo dítěcím a polo zvířecím, jehož rozumová činnost na smyslném nazírání záleží a ve smyslnosti se ztrácí. O své osůbce neví dle toho primitivní chuďas patrně ničeho, o pánbíčkovi tolikéž, ale to nevadí, aby hned na 5. řádku nedal mu pan Masaryk „zosobňovati všeliké předměty,“ by se při tom nedovolával jeho „přirozenosti“, ano by ho nenechával „promítati duševní stavy ve přírodu oživenou i neoživenou a částečně v sebe sama.“ Tomu snad ani sám pan professor opravdu nevěří a jen proto ve své knížce tiští, bychom se mu zasmáli!

jeho polodivoký stav prozrazuje, že si této výtky aspoň polovici zasloužil!

Proti jeho domněnce o primitivních poměrech prvotného člověka, a o stálém pokroku náboženství jeho, uvedeme dvě auktority, jimž asi sám dosud se koří, dobře věda, že ultramontány a kněži nejen nejsou, nýbrž jinověrci a oba laiky. Jeden z nich jmenuje se Spencer a druhý Max Müller. Onen praví: „Určiti, co skutečně jest primitivním, bylo by lehoučkým, kdybychom měli zprávy o lidech skutečně primitivních. Máme však dobrý důvod za to míti, že nynější lidé... nikterak nepředstavují člověka, jak původně byl. Pravdě podobno jest, že přemnozí z nich, ne-li všickni, měli předky, kteří byli na vyšším stupni vývoje (než oni), a v tom, co věří (ti nynější), zůstalo asi mnoho z toho, co se na onom vyšším stupni vyvinulo. Jako theorie o neustálém klesání jest nepřijatelna, tak i theorie o neustálém pokroku lidstva..." Tento tvrdí: „Kdyby i někdo dokázal, že ve všech oborech civilisace jeví se stálý pokrok, nemohl by přece nikdo tvrditi, že tomu podobně jest také v náboženství. Dějiny světové učí nás, že náboženství úpadku (klesání) podrobeno jest, ba v jakémsi smysle možno dokonce říci, že dějiny skoro všech náboženství jsou dějinami jejich ponenáhlého úpadku. Nikdo také nemůže tvrditi, že by náboženství postupovalo s povšechnou vzdělaností světovou. Kdybychom i připustiti musili, že staří Řekové, Římané, Němci a Keltové v čase předhistorickém měli takové nástroje, oděv a zvyky jako černošské kmeny nynější Afriky, nenásledovalo by z toho nikterak, že i jejich tehdejší náboženství bylo takovým a že ctili fetiše, kameny, pně a nic více. Hindové, kteří před několika tisíci lety měli náboženství, jež dostoupilo závratné výše filosofické spekulace, poklesli tak, že dnes na mnohých místech uctívají krávy a opice." [102])

Mají-li pravdu tito nekatoličtí moderní učenci, jest patrno, že domněnky páně Masarykovy o primitivních poměrech prvotného člověka a o stalém vývoje náboženství postrádají veškeré podstati vědecké. My o tom rozhodovati nebudeme a potěšíme se, až se dovíme, že se pan doktor s filosofem Spencrem a Müllerem šťastně vyrovnal.

XI.

Povstalo-li náboženství z bázně a strachu?

Když pan doktor vykládal nám o prvotném člověku a jeho primitivních poměrech, aby z nich dovodil domněnky své o původě náboženství, nezapomněl ve své knížce poznamenati (na str. 173.) tohoto: „Se stránky citové a volní strach a bázeň převládají nad city jinými a vůbec city a jiné slepé síly vrch mají nad činností rozumovou." Kdyby byl pan doktor vševědoucím aneb uznaným prorokem, uvěřili bychom snad řeči jeho: bez toho však nepřijímáme moudrosti jeho a připomínáme, že by byl lépe udělal, kdyby byl méně učeně, ale za to srozumitelně a otevřeně napsal, co již starý básník pěl: Primos in orbe deos fecit *timor*, to jest po našem: Prvé ve světě bohy učinily strach a hrůza! Myšlénka ta jest ovšem hodně

[102]) Cf. Gutberlet, Apologetik, I. 54—55.

starodávní, — vyslovilť ji Epikur a Lucretius, — ale podnes se opakuje, jakkoli nesčíslněkráte byla vyvrácena. V podstatné části možno ji formulovati s Davidem Straussem[103]) asi tak: Blesk, jenž z mračen vyšlehl zkázu všude nesa; vichřice, jež vše ničí; vlnobití, jež vše na dno mořské sraziti chce; bouře, jež práci a naději rolníkovi hubí, a mor, jenž bez překážky světem táhne hledaje si kořisti, jsou strašlivými mocnostmi, před nimiž ubohý člověk stojí bez rady a moci. Z toho povstává v něm přirozená touha, poohlédnouti se po mocnostech, které by ho chránily. Tu jest mu nejbližším, ony zlé mocnosti nedobré přírody představiti si v podobě lidské, jelikož tím přestávají býti tak nelítostnými a necitlivými. Ukáží-li škodou, kterou natropily, zlé srdce, možná za to míti, že je prosbami a dary usmíříme. Žádný člověk není tak ukrutným, aby se usmířiti nedal; měly by jen ony zlé mocnosti, jež jsme si jako lidi představili, této vlastnosti postrádati? Nikoli! Mocnosti přírodní nejsou tak zlými, jak viděti z jejich mnohých vzácných vlastností a darů, kterými člověka obdařují. — Tak prý povstala nejstarší víra či-li náboženství z hrůzy a strachu!

Roskoff nestyděl se o tom psáti skoro tak:[104]) „Pokud má divoch dosti prostředků po ruce, aby ukojil smyslné své chtíče, nenapadá mu přemýšleti ani o světě, ani o sobě... Soulad v duši jeho poruší se, když věci kole něho nemají se jako dříve a ohrožují jeho život. Takové zjevy ohrožující jeho život a od lidí nepochodící nejen vzbuzují v jeho nitru strach, nýbrž též ho nutí, aby přijal za pravdu, že příčinou těchto zjevů není nic smyslného, nýbrž nadsmylného čili nadpřirozeného... ďábel!“

Tento výklad Epikurův, Roskoffův a páně Masarykův jest z trojí příčiny nepravdivým, a odsuzují jej nejen katoličtí, nýbrž i nekatoličtí a nevěrečtí učenci, jak později uslyšíme. Namítáme tedy proti němu:

a) Nejstarší náboženství nikterak neukazují, že by strach a hrůza před přírodními mocnostmi byly jejich zvláštní a podstatnou známkou. Ani Dyuspitar, ani Varuna, ani Ahuramazda, ani Schangti nejsou zosobněné slepé síly přírodní, stojíť vysoko nad přírodou a celým světem jakožto správcové a ředitelé řádu a mravného pořádku. Jen u těch národů, kteří na nejnižším jsou stupni duševní bídy, stalo se božství bytostí strašlivou, která krutě zahrávajíc si s bytostmi lidskými, dává jim pociťovati převahu svou zkázonosnými úkazy přírodními. Než i v těchto smutných případech praví Pesch,[105]) možno poznati, že v nich tu a tam probleskuje vzpomínka na časy *lepší*, ve kterých byl poměr mezi božstvem a člověčenstvem dobrý a otcovský. Ve všech náboženstvích, která jsme zkoumali až do nejzazší jich dávnověkosti, praví týž učenec, našli jsme, že božství považovali zpočátku mocností mravnou, podstatně dobrou. Zaznívá-li ke sluchům našim výkřik i z oněch časův a vidíme-li i v nich bázeň, nezapomínejme, že výkřik a strach ten mají jinou příčinu než se shora udávala, totiž, že jsou projevy vlastní chyby a vlastního hříchu. Toto vědomí není však, jak každý vidí, příčinou náboženství, nýbrž zrovna naopak, jest jeho následkem. Než se člověk

---

[103]) Strauss, Der alte und der neue Glaube, 33, 34.
[104]) Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, 128.
[105]) Pesch, Gott und Götter 32.

zhrozí a poleká, že Boha urazil, jest třeba, aby věděl, že skutečně nějaký bůh jest! Jak nekonečně vzdáleny jsou ony zpěvy, kterými básník indických véd Varunu ctí, vzdáleny zosobňování všechněch slepých sil![106]) Dokažte nám jednou na některém prastarém náboženství, že by v něm bůh ctěn byl jakožto hrůzonosný, strašlivý, a v němž by tato myšlénka byla příčinou náboženství celého. Není-li možná dokázati toho, budiž aspoň upřímně vyznáno, že podobný výklad jest překrucovati pravdu a nikoli hledati ji. Nepopíráme, že by události světové a úkazy přírodní nevedly člověka k Bohu a k náboženství, avšak z toho nejde, že Boha a náboženství způsobily. Připouštíme také, že mnohé náboženství pohanské v různých krajích různým se jeví: plno ohnivého nadšení bývá na jihu, plno těžkomyslné předtuchy bývá na severu, veselo v Řecku, hluboko v Indii. Nepopíráme tedy, že mocnosti přírodní nemohou působiti v náboženství; popíráme, že mohou v ně působiti tam, kde ho není! Tento náš závěrek vidí se tak zřejmým, že bychom protivníky jeho málem z neupřímnosti vinili.

b) Ostatně, a toť druhý důvod náš, kdyby výklad odpůrců našich správným byl, bylo by každému vzdělanci odhoditi od sebe veškeré náboženství a nesměl by ani pan dr. Masaryk tak o náboženství psáti, jak psal, když napomínal, aby se nezapomínalo, že „jen šlechetnější a nejšlechetnější duchové pravých pocitů náboženských mocni bývají.“ (Str. 172.) Vyvinulo-li se náboženství z neznalosti úkazů přírodních a ze strachu před hrůzami živlovými, vyvinulo-li se ze „ztraceného“ rozumu a „smyslného nazírání jednotlivin“, jest očividno, že pobloudili všichni nesčetní oni veleduchové a zákonodárcové staří, a že bloudí podnes nesčetné davy člověčenstva, hlásíce se k náboženství a věříce v Boha! Této výtky však spravedlivým způsobem učiniti nelze, — jest zajisté proti našemu srdci i rozumu, — proto dlužno říci: domněnka pánů rationalistů, deistův a atheistů jest nemožna, odvěkému přesvědčení lidstva protivna, nezkaženému srdci a nepředpojatému rozumu nepřátelska. Je-li bázeň, strach a hrůza příčinou náboženství, následuje, že jich s ním ubývá i přibývá, že jedno bez druhého nemůže býti, že klesá-li toto, klesá též ono. Je tomu vskutku tak? Mají náboženství jen bázlivci a hlupáci? Přestali míti náboženství mužové poznavši přírodu a její síly? Díla i náhrobky jejich — Koperníkovy, Keplerovy, Newtonovy a jiných, — hlásají zřejmě, že tomu není tak! Vzpomeňme Leibnitze, onoho veleducha, jehož sám pan dr. Masaryk nazývá „prvým universalnějším filosofem novověkým“ (str. 185.),

[106]) Pesch uvádí ve svém díle „Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums“ na str. 6. dle překladu dra. Ludwiga následující z Rigved: „Zná (Varuna) ptáků hnízda, ptáků ve vzduchu poletujících; zná, jsa obyvatelem moře, veškeré na něm lodi; zná měsíce, oněch dvanáct i s dítkami jejich; zná cesty větru; založil si mezi lidmi velikou slávu, a to v našich vlastních domech.“ (1, 25) — „Velikou moudrostí svou učinil všecka díla.“ (7, 86.) Varuna jest však také svatým a spravedlivým, trestá zlé a odměňuje dobré, proto: „chceme tobě, o mocně Zrozený, nyní i budoucně vysloviti poklonu: na tobě stojí jako na nepohnutelné hoře tvoje zákony, ó Nepodvoditelný. Osvoboď mne ode hříchu jako od řetězu: zaplaš ode mne strach, přijmi mne na milosť, o svatý králi Varuno.“ (2, 28) „Odpusť nám, v čem otcové naši se zpronevěřili, a v čem jsme my sami byli pochybili... Hřešíme-li my lidé proti božstvu, přestupujeme-li přikázaní tvá bez rozumu, netrestej nás, bože za hříchy ty (7, 89). To jest účelem člověkovým, aby prost jsa hříchu, patřil jednou na Varunu...“

vzpomeňme Pascala, o němž na témž místě tak pochvalně píše pan doktor, vzpomeňme Descartesa[107]) a ptejme se, považují-li náboženství tím, čím je považuje dr. Masaryk, a učí-li o původě náboženství tak, jak on. Není tomu tak, a podnes pravdivými jeví se slova Bacona Verulamského „kdo jen trochu z vědy ochutnal, může býti, že atheistou se stal, kdo však z ní hodně si načerpal, jistě k náboženství se dostal." [108]) Kdyby domněnka páně Masarykova pravdiva byla, následovalo by, že lidstvo s tím vychvalovaným pokrokem není daleko, a že ještě hodná většina podnes jest ve „stavu polo dětském a polodivokém", následovalo by, že oni mužové učení, kteří se ku náboženství hlásí, buď skutečně učenými nejsou, nebo že se přetvařují, vyznávajíce slovy a ústy, co v srdci nemají.

c) Třetí a snad věcně nejlepší důvod proti té theorii podal zvěčnělý prof. dr. Hettinger, kterého pan Masaryk už jednou tak nešťastně uvedl. Praví slavný učenec Würcburský: „Strach, který způsobují katastrofy živelní a mocnosti přírodní, jest strach čistě smyslný, člověku i zvířeti společný;[109]) strach takový jest však úplně rozdílný od strachu náboženského, který lépe proto jmenuje se uctivost. Také vědomí náboženského nikterak neobsáhne strach, jelikož náboženství jest bázeň Boží, naděje, láska, vděčnost a blaženost." [110])

Není-li náboženství v duši naší, kterak je z ní probudí a vyvede hrůza nebo strach? A jak, nepostřehl by vlastně onen primitivní člověk právě *jen* zjevy přírodních živlů, když jest tak zuboženým, že nemyslí o sobě a když všecek v jednotlivostech se ztrácí? Mně vidí se, že pan dr. Masaryk udělal si na sebe smečku v té domněnce sám. Slyšme také, co o strachu a hrůze, jakožto příčinách náboženství, soudí de Maistre, před nímž pan doktor má takový respekt, že ho nazývá „otcem nového ultramontanismu." (Str. 187. na ř. 6. zdola.) Francouzský hrabě praví: „Lidé, nazývajíce Boha pánem, mistrem a otcem, ukazali s dostatek, že ponětí jejich o něm nepošlo ze strachu. Možno též upozorniti na to, že hudby, poesie, tance, zkrátka všeho umění ku slavnostem náboženským použito bylo a že svátek a slavnosti tak všude nerozlučně spojeny byly, že se totožnými významy považovaly." [111]) Týž učenec připomíná, že Skytové řekli králi Alexandrovi: „Jsi-li Bůh,

---

[107]) Descartes (= Cartesius) napsal Theodiceu (Nauku o Bohu), v níž hájil tak zvaných apriorních důkazů jsoucnosti Boží. Myšlénku, kterou o tom Cartesius měl, prozradil už dávno před ním sv. Anselm (hově tétéž domněnce o dokázatelnosti jsoucnosti Boží a priori), když psal Contra insipientiem t. j. Proti bláznu, jenž by o jsoucnosti Boží pochyboval a důkazy jeho usvědčen nebyl. Srovnej dra. Vychodila „Důkazy jsoucnosti Boží".

[108]) Baco Verulamský nebyl naším filosofem. Žil od r. 1561—1626 a s Cartesiem (1596—1650) prohlásil starou scholastickou filosofii zásadně pochybenou a to proto, že prý na theologii zavisla jsouc, nemohla svobodně a samostatně hledati pravdy. Přes to přese všechno píše o náboženství tak vznešeně! Srovnej dra. Pospíšila „Filosofie podle zásad sv. Tom. Akv. na str. 17.

[109]) Dle zásad páně Masarykových mohlo by tedy i zvíře náboženství míti! Tím, trvám, dal pan dr. Masaryk nejlepší kritiku „svého náboženství" sám!

[110]) Dr. Hettinger, Apologie 6. Aufl. I., 1., 111.

[111]) De Maistre, Abendstunden von St. Petersburg. Přeloženo do němčiny od M. Liebera II. 333.

musíš prokazovati lidstvu dobro a ne zlo". Velmi vtipná jsou také de Maistrova slova o primitivním člověku páně Masarykově. Hrabě de Maistre přirovnává totiž primitivního člověka k divochu nynějšímu, a poukazuje k tomu, že dnešní divoši, poznavše své i naše názory, umění, zvyky a mravy, nikterak nejeví sympatie pro nás a vracejí se ke svému; tu by prý věru záhodno bylo zvěděti, kterak onen primitivní člověk, za naším dnešním divochem hodně pozadu, přišel na tu myšlénku, aby zanechal stavu svého a chytal se nového, dosud mu zcela neznámého náboženství, když ten dnešní divoch,[112]) jenž je přece vidí a náš pokrok chápe, svých primitivních poměrů nenechá a v nich dále trvá?" Pověstný filosof Schelling,[113]) mluvě o domněnkách páně Masarykových, praví zkrátka: „Není ani jediného barbarství, jež by se nebylo vyvinulo ze zničené kultury." „Čím bližším jest člověk stavu divokosti," praví Constant, „tím bližším jest duševní stagnatisaci. Kočující hordy, které tu a tam nacházíme v končinách známého sv ta, nepokročily dosud ani trochu v osvětě a civilisaci. Obyvatelé oněch pobřeží, která Nearchos navštívil, jsou podnes čím byli před dvěma tisíci lety."[114]) Tak soudí učenci o primitivním člověku a vývoji jeho! Řeč jejich jest tak jasna, že jí každý porozumí, pana Masaryka nevyjímaje.

Proti formulaci tétéž domněnky, jak ji podal Roskoff, dobře asi psal berlínský filosof Ed. von Hartmann. Slova jeho[115]) jsou: Es ist dann eigentlich nicht mehr das Naturding als solches, welches die religiöse Verehrung geniesst, sondern der Dämon, welcher in dem Dinge haust. Solche Annahme ist erst möglich bei einem vorgerückten Stande der Bildung, welcher erst auf Grund anderweitiger religiöser Ansichten sich entwickelt haben kann; dagegen ist sie unmöglich im primitivsten Naturzustande. Hierin liegt der sicherste Beweis, dass eine solche religiöse Anschauung nur aus dem Verfall einer autochthon entstandenen abgeleitet werden kann, aber niemals selbstständig aus einem religionslosen Zustande sich entwickelt haben kann; der Dämonismus deutet immer auf den Verfall eines Polytheismus hin, in welchem die vielen Götter bereits eine konkrete geistige Bestimmtheit über ihre natürliche hinaus erhalten hatten und welche nun in der Weise entartet, dass alles Geistige des geistigen Inhalts verloren geht, und nur die Machtsteigerung, über die Natursphäre hinaus als dämonisches Plus erhalten bleibt. Hiermit findet auch ein Verlassen der Naturreligion als solcher, nämlich der Identität von Gott und Naturerscheinung statt; aber anstatt über die Natur hinauszukommen, verirrt sich hier das religiöse Bewusstsein zur blossen Unnatur, es charakterisirt sich der Dämonismus als Aberglauben."

---

[112]) Národní Listy v příloze k číslu 63. ze dne 5. března 1891. poučují své čtenáře ve feuilletoně ke konci sloupce třetího a na začátku čtvrtého, takto: „Dnes ještě státy žijí v tom velebném (!) prvotnímu stavu, ve stavu přirozenosti (!) *jako nevzdělaní divoši.*" Pokroku a osvěty milovné čtenářstvo, slyšíš? „Velebný" stav, — nevzdělaní divoši!

[113]) Schelling, Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums, 167.

[114]) Benj. Constant v Dechampsově díle „Christus und Antichristen," Mainz 1859. str. 254.

[115]) Ed. von Hartmann, Das religiöse Bewusstsein, 67.

Končíme hlavu tu důvtipnou poznámkou Fechnerovou.[116]) „Veliká bajka o Bohu a onom světě nemohla by se tak dlouho udržeti, kdyby jen bajkou byla. Blud i pravda mají to společného, že je možno rozšířiti; v tom však jsou různy, že pravdu šířiti lze do nekonečna, blud jen po jisté meze; s pravou věrou šíří se cosi pomocného a žádoucného, bludu však vždy něco jest protivného, z čehož přirozeně následuje, že blud klesá a pravda vítězívá...; proto vidíme padati bajku za bajkou, blud na blud, a pravdu stoupati a se utvrzovati čím dále tím více.“ Jsou-li tato slova pravdiva, a dějiny svědčí, že ano, jest nepravdiva domněnka Masarykova, jenž v náboženství vidí blud a tvrdí o něm, že ho neubývá, ale přibývá, že neklesá, ale v dokonalosti prospívá, a to tak, že jsou v něm i vědecké prvky, čehož Hume neuznal, ač ovšem neprávem, jelikož „takto z prvotního anthropomorfismu fetišitického vyspěl (člověk primitivní) v názor polovědecký a polomythický, až konečně — a na tom stupni stojíme jednou nohou my — ve všech oborech vědecký názor zatlačuje mythický.“ Tak doslovně pan doktor na straně 174., nepověděv ve své skromnosti, že tu druhou nohu má v tom mythu dosud hodně hluboko.

XII.

Ztracený ráj.

Z učení pana Masaryka, které podali jsme ve hlavě předcházející, následuje, že učený pan doktor neuznává pravdivými dva články víry naší, články jak důležité tak jisté, totiž o ztraceném ráji a hříchu dědičném. Kdyby zajisté k učení tomu se znal, nemohl by napsati, že primitivní člověk tak mizerně vyhlížel, jak nám o něm psal. Této domněnce, vlastně tomuto zřeknutí se víry křesťanské, docela nic se nedivíme, vidouce v ní jen důsledek učení páně Masarykova o zjevení Božím. Kdo popírá zjevení Boží, jak pan professor, a kdo je vyhlašuje zbytkem mythu, jako pan doktor, nemůže věřiti jeho prvním pravdám: O ztraceném ráji a prvotním hříchu.

Logický postup práce naší žádá, bychom proti panu professoru obhajovali nejprve zjevení Božího a po něm ztraceného ráje a hříchu dědičného. Neučiníme však toho z té příčiny, že učení o ztraceném ráji a dědičném hříchu plyne z nauky pana Masaryka, kterou podal dříve než zjevení Boží vyhlásil mythem. Probereme tedy dle něho věc tak, že nejprve povíme o ztraceném ráji, potom o dědičném hříchu a naposled o zjevení Božím. —

Nelze pochybovati, že přirozenost lidská pokažena jest. Zkoumejme sebe, zkoumejme jiné, dozkoumáme se vždy téhož: přirozenost lidská pokažena jest. Slyšme přátely a nepřátely nauky své a

---

[116]) Dr. Gustav Fechner, Drei Motive und Gründe des Glaubens, 62. — Týž učenec praví v témž spise na straně 122. tato pozoruhodná slova: „Nepotřebovali bychom víry náboženské, kdyby jejích náboženských předmětů nebylo. Neboť, je-li člověk původcem víry ve předměty ty a to proto, že takové víry potřebuje, tož není přece toho původcem, že jí potřebuje, z čehož jde, že potřeba víry náboženské koření v samé povaze lidské.“ Není tedy třeba po masarykovsku dovolávati se mythu a stavu poloděckého a polodivokého, abychom si vysvětlili, odkud se v nás náboženství vzalo!

řeknou nám: Přirozenosť lidská pokažena jest. Této smutné skutečnosti nelze tedy popírati. Dlužno však také vystříhati se, a to co nejvíce, bludu v té příčině výstředního, aby se totiž nemyslilo, že zlo a špatnosť nutně plynou z přirozenosti naší, čili že přirozenosť naše úplně zkažena, podstatně špatna a bytostně zlem jest. To by byl omyl a blud veliký. Nikoli! Zlo a špatnosť nejsou přirozenosti lidské částkou podstatnou a bytnou, jinými slovy: zlo není nám vrozeno a přirozeno. Přirozeným zovu totiž, co nutně z věci plyne a nerozlučně s ní spojeno jest. Proto možno říci o tom aneb onom, že jest něčemu přirozeným, když z podstaty jeho plyne.[117]) Náleží-li něco tímto způsobem přirozenosti, nelze si jí ani bez toho mysliti cele a dokonale a nemožno jest, aby něco tímto způsobem přirozeno, jinak bylo nebo nebylo než právě jest, dí Aristoteles (Animal. general 4, 4.) Nikdo však asi nepopře, že ve světě není dosti dobra a krásna. Nechce-li však prohlásiti, že dobro a krásno jsou jen odchylkou od všeobecného pravidla, že jsou chybou proti přirozenosti, že jsou nepřirozeny, pak musí připustiti, že dobro a krásno to i s přírodou i s přirozeností člověkovou srovnává se a plyne z ní. Je-li tomuto tak, následuje, že není možno, aby zlo a špatno bylo také přirozeno, jelikož dobro vylučuje zlo, a zlo vylučuje dobro. Zlo tedy není přírodě lidské přirozeno a neplyne z ní, ale jest porušením jejím a odpadnutím od ní.

A tak jest tomu skutečně. Přirozenosť naše nejen není bytně zlou a špatnou, nýbrž tak uspořádanou, že jí jen dobro svědčí a zlo vždy škodí a se protiví. Svědkem toho jest onen vniterný nepokoj, který pociťujeme, jakmile se nějak prohřešíme; svědkem toho jest boj, který v nás vedou dobro a zlo;[118]) svědkem toho jest pokoj, jenž v nás sídlí, když jsme pokušení odolali; jest vítězství, když jsme nad zlou náklonností vyhráli, jest ona tajuplná moc, které nikdo a nikde se nezbaví. Tím si také vysvětlujeme onen spor, onu protivu, kterou v sobě nalézáme, když dobro hledáme a ke zlému se kloníme. Jakkoli mocný jest pud ke zlému, jakkoli veliká náklonnosť ke hříchu, přece i žádosť po dobru ozývá se v nás a dosvědčuje, že ani v tom bídném životě nejsme zcela pokaženi a zúplna špatni, ale že jest v nás i tak něco dobra. Sv. Augustin[119]) jednou řekl, že přirozenosť jest vždy dobra a že zlo, jež v sobě má, dostala z venčí[120]) a že jest jí nevlastním a nepřirozeným.[121]) Nelze tedy také říci, že zla od přirozenosti naší odděliti nelze, a dlužno říci, že jest to možno, ba vlastně nutno. Kdo tedy chceš pojem příroda nebo přirozenosť bráti dobře, mysli si jej bez podstatného přívěsku zla a špatna.

Z toho však následuje, že není možná, aby přirozenosť lidská byla povstala s oněmi špatnostmi a zly, které nyní sebou přinášívá. Kdož opačné soudí, holduje zastaralému, odsouzenému manichaeismu. Zlo nebylo hned zpočátku, poněvadž není přirozeností[122]) a podstatou

---

[117]) S. Thomas Aquin. I. II. q. 10. a. 1. „... et secundum hoc illud dicitur naturale rei, quod convenit ei secundum substantiam suam, et hoc est quod per se inest rei."

[118]) Weiss, Apologie 2. Aufl. II. 88. u. ff.

[119]) S. Augustinus, De liber. arbitr. 3, 13, 16.

[120]) S. Augustinus, Contra duas epist Palag. 3, 9, 25.

[121]) S. Augustinus, Contra epist. Manich. 35, 39.

[122]) S. Thomas Aquin., I. q. 48. a. 1. „Diximus autem supra, quod

věcí, na nichž je spatřujeme: jest nákazou (porušením) přirozenosti a ne přírodou, dí sv. Augustin, a uzavírá, proto jest později než přirozenost. Nutno tedy, aby dobro bylo dříve než zlo.

Je-li tedy v přirozenosti naší nyní něco zlého, dlužno to vyložiti tím, že dobro, které v ní prvotně bylo, jest zatlačeno zlem, jež se do ní později místo něho vloudilo. Je-li člověk nyní takovým, jakým by býti neměl, jest očividno, že není takovým, jakým by si dle přirozenosti býti přál a měl. Nemůže-li pozdějšího pokažení svého popříti, musí tvrditi, že prvotně nebo-li původně dokonalým a dobrým byl.[123])

Zjevení Boží, jež učí, že člověk vyšel ve stavu dokonalém z ruky Hospodinovy, srovnává se zde tedy se všemi požadavky rozumovými. To jest ovšem nad přirozený rozum náš, že prvotný člověk stvořen byl v Boží milosti a s mnohými vzácnými vlastnostmi, jak toho doličuje Písmo. Není však nikterak nad rozum lidský nebo proti němu, pochopiti, že nynější stav člověkův, to jest, nynější přirozenost jeho, že jest porušena, více ke zlému než k dobru nakloněna, a že právě proto není takovou jakou byla prvotně, že jest tedy pokažena, čili že člověk padl. Poznati tedy, že člověk padl, není tak nemožno a nepřirozeno, jak se zdá; poznati však, jak se to stalo, co se při tom dělo a jakými následky doprovázeno bylo, rozum lidský bez víry ovšem nedovede. Hřích prvotný zůstane rozumu lidskému vždy tajemstvím velikým, ale — vtipně praví Pascal, — přece menším, než nynější lidstvo bez něho.[124]) Dobře také praví jiný učenec francouzský:[125]) „Pochopme nebo nepochopme pád prvních lidí, veliké tajemství to jest zde. Kdo by je chtěl zavrhnouti, přišel by na tajemství ještě větší a vběhl by v takové obtíže, že by se z nich nedostal. Hřích prvotný a následky jeho náležejí dějinám, a to dějinám, které nejsou obsaženy jen v jistých knihách a nejstarších národů podáních, ale v dějinách, které jsou psány v nejhlubší hloubce lidského srdce."

Tvrditi možno, že pád prvních lidí jest v podáních všech starých národů, že jest všeobecným učením. Co však lidé věří všichni, praví jednou Seneca, jest, ne-li úplným důkazem, aspoň velice pravděpodobným. Takového všeobecného mínění, bez zvláštních očividných důkazů protivných, nemůže nikdo prohlásiti bludným, nechce-li osobovati si sobě samému, co popírá všem, nechce li, abychom z téže příčiny nevěřili také jemu. Cicero tvrdí,[126]) že v čem všichni se srovnáváme, v tom jistě pravdu máme. Totéž tvrdil už před ním Aristoteles,[127]) jehož myšlénky sv. Tomáš Aquinský[128]) odůvodňuje

---

bonum est omne id, quod est appetibile; et sic cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere, quod esse et perfectio cujuscunque naturae rationem habeat bonitatis... Relinquitur ergo, quod nomine mali significetur quaedam absentia boni."

[123]) Weiss, Apologie (2) II. 92. — Vůbec ve článku tom a následujícím předkládáme myšlénky jeho skoro výhradně!

[124]) Uvádím z díla dra. Nikolasa „Philosophische Studien" (4) I. 420.

[125]) Dr. Nikolas, druhdy státní návladní v Bordeauxu, v uvedeném právě díle str. 420—1.

[126]) Cicero, De natura Deor. I, 17. „De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est."

[127]) Aristoteles, Top. I. 2 Διαλεκτικὸς συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος... ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.

[128]) S. Thomas Aquin. Summa contra Gentes, II. 34. „Quod ab

asi tak: Co všichni věří, nemůže býti zúplna nepravdivým: domněnka totiž nepravdivá jest jakási slabost našeho rozumu. Každá však chyba a každý nedostatek nenáleží věci bytně a podstatně, nýbrž jen případečně a jako dodatečně, odtud není možno, aby se bludné mínění všady, u všech a vždycky uchovalo; kdoby toho popíral, nutně by tvrditi musil, že blouditi a chybovati jest vlastním přirozeným a podstatným rozumu našemu. Proto nelze právem zavrhnouti všeobecného mínění veškerých národův o pádu prvního člověka, a dlužno připustiti, že mu právě proto velmi pravděpodobnosti přibývá.

Než ukažme již, a to ne z Písma svatého, nýbrž z pramenů jiných, z podání, jež nalézáme u všech národů, že prvotný stav člověkův byl skutečně blaženým. Sám Voltaire[129]) jedenkráte se přiznává, že všichni národové shodují se v tom, že člověk padl a porušen jest, že u všech národů pravdiva jsou slova básníkova: „první věk zlatým byl" — Aurea prima sata est aetas!

Přirovnáváme-li ku sobě podání starých národů, vzdělaných i nevzdělaných, pozorujeme, že se věcně až nápadně shodují a základnou myšlénku zjevení Božího v sobě obsahují, ovšem často k nepoznání znetvořenu. Nejvíce zevnějškem svým podobá se zjevení Božímu o ráji a prvotném hříchu pověsť staroperská. Dle ní stvořil Ahura-Mazda zvláštní, nad míru půvabné místo, na němž ani smrti ani změny nebylo.[130]) Prostřed půvabné zahrady té stály dva stromy: Gaokerenem, strom života a Allsamen. Z onoho pocházel běloučký Haoma, pokrm nesmrtelnosti. I povstal proti němu Angro-Mainyus, zlý duch ve způsobě ještěrky, a rozhněval se naň velice, poněvadž věděl, že pokud jej lidé budou míti a z něho žíti, nebudou ani smrti ani zlým nástrahám přístupni.[131]) Bohužel, podařil se mu zlořečený úmysl, neboť Yima, první člověk, jenž smrti i nemoci jsa prost v zahradě přebýval a od Ahury-Mazdy zákonu se učil, dal přednosť velikosti pozemské.

Jakkoli podivuhodně připomíná nám zpráva tato Písma svatého, nepřikládáme jí proto naprosté důkaznosti. Máme-li s barvou ven, vyznáváme, že naše dosavádní prozkoumání starobylých zpráv a pověstí jest velice neúplno, že jest v plenkách. Jest tedy třeba ostražitosti, a té jsme svou hoření větou zajisté neporušili. Vždyť ještě není tomu tak dávno, chtěli nám dokazovati, že ony články křesťanského učení, kteréž aspoň zdánlivě pohanské moudrosti a zvykův[132]) připomínají, jsou vzaty do křesťanství z pohanství. To

---

omnibus dicitur impossibile est, totaliter esse falsum; falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est. Defectus autem per accidens est, non ergo potest esse semper et in omnibus."

[129]) Voltaire, Essai sur les moeurs, chap. 4. — Dr. advokát Nikolas praví o tom přiznání Voltairově, že váží samo více, než výroky sterých jiných mužů povolaných. Ovšem! Je-li takovému odpůrci náboženství takové vyznání učiniti, jest patrno, že věc naše stojí pevně!

[130]) Fischer, Heidenthum und Offenbarung, 134.

[131]) Spiegel, Eranische Alterthumskunde I. 432.

[132]) Tak čteme v knize pana dra Zíbrta „Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy:" Vhodně pověděl Pfannenschmid, že byla církev křesťanská přinucena, aby se smlouvala s pohanstvím a učinila s ním příměří, v němž přijala, vedena jsouc opatrnou politikou velikou sílu požadavků, diktovaných od náboženství pohanského — ovšem tak, že nauka její nedoznala tím žádné úhony zásadné (— snad proto, že zásadně pohanskou byla, pane doktore?), toliko se sblížila s obyčeji a názory národními ... některé bujné zvyky pohanské ...

trvám jest také zamilovanou myšlénkou pana Masaryka, jenž na straně 180. v § 137. píše: „Doličovati podrobně, jak ze směsice mythu a fiosofie křesťanský názor se ustálil, není naším úkolem.“ Poněvadž výstřednosť zase plodí výstřednosť, dožijeme se brzo opačného mínění, jež všecko, co srovnávati se bude v oněch starobylých pověstech s křesťanstvím, vyhlásí vzpomínkou na kázaní neznámých missionářův, vzpomínkou na prvotné Zjevení. Již Spiegel nerozpakuje se připsati židovstvu značný vliv na parsismus, a nám se zdá, že si toho jinak vysvětliti skoro ani nelze. Také dr. Max Müller domnívá se, že pověsti o rajské hoře a čtyřech řekách podkladem byly představy pozdější. Možná, že totéž platí také o pověsti čínské, která vykládá o zahradě čtyřříčné, prameni nesmrtelnosti a stromu života.[133]) V nové době tvrdil Sophus Bugge tak rozhodně o pověstech severských, že jsou předělány dle názorů křesťanských, že mínění jeho nebude asi možná nevšímati si! K tomu přihlížejíce domníváme se, že i oné starobylé pověsti perské o ráji, jak jsme ji dříve podali, nelze popříti jakési známosti se Starým Zákonem. Tím ovšem netvrdíme, že všecko jest v ní původu židovského; naopak zdá se nám, že jádro celého jest známo a společno všem kmenům arijským, jelikož i u Indů nacházíme toho některé památníky.[134]) Také nelze za to míti, že by židé byli celému východu své náboženské názory vštěpili. Kdyby tomu bylo tak, vážili bychom si zjevení ve starém Zákoně ještě více.

Jiná věc, která zde též mnoho váží, jest úcta stromův u všech západních národů. Tento zvyk byl do té míry zakořeněn u starých Keltů, Germánův a Slovanů, že znectíti jim posvátné háje, bylo tolik, jako znectíti jim samo náboženství. Také Římané a Řekové hověli poctě té. Dle Virgilia[135]) zdá se, jakoby Římané byli se domnívali, že lidé vlastně ze stromů pošli. Připomíná-li to a jaké prastaré představy náboženské, nelze s jistotou ani tvrditi, ani popírati. Nelze však popříti, že na věci něco jest zvláštního, totiž všeobecná úcta stromův u starých národů. Poněvadž úcta ta všude jest a již před křesťanstvím, jež proti ní rozhodně bojuje kde může, nelze mysliti, že se rozmohla působením jeho. a dlužno spřáteliti se s myšlénkou, že všeobecná úcta stromů připomíná snad onoho stromu rajského, o kterém hned na počátku zpravuje nás zjevení.

Z pod stromu světového vytékají dle mythologie německé tři prameny, z nichž pověsť zvláště velebí ten, jemuž jméno Urd (Weiss, II, 97). On prý hojil nemoci, po něm prý vše mládlo, osvěžilo se a od smrti se uchránilo. Připojíme-li k tomu řeckou pověsť, dle níž Jupiter člověku druhdy propůjčil stálou mladosť, které pozbyl přečinem Prometheovým, budeme nuceni připustiti aspoň tolik, že národové nikdy úplně neztratili vzpomínky toho, co nám vypravuje

---

potlačila... jiných vykořeniti nemohla a tudíž volky nevolky přibrala (!) je do svých obřadů.“ Tak doslovně pan doktor, jenž svým dílem ukázal, že mnoho studoval o předmětě svém, ale nikde nepodal, že by byl studoval také katolické auktory o věcech těch. Jmenuji mu z nich Benedikta XIV. komentář: „De festis Domini Nostri J. Christi“ — Gerangerův „Církevní rok“ a Thalhofrovu „učebnici katol. liturgiky.“ Zlé vůle panu dru. Zíbrtovi nepřikládám, nesprávnosti však jeho neumlčuji.

[133]) Stiefelhagen, Theologie des Heidenthums 515.

[134]) Lassen, Indische Alterthumskunde (2) I. 622.

[135]) Virgil. Aen. 8, 314.

Zjevení Boží o půvabném ráji a prvotném životě lidském. Hesiod vyjádřil zajisté hodný kus přesvědčení starého lidstva, když pravil, že zpočátku bylo obcování Boha s lidmi velmi důvěrné, ale že se časem ztratilo.

Od jakživa uvádívali křesťanští apologetové na doklad víry té, známé pověsti o Elysiu, ostrovu blažených, zahradách Hesperidských, o Hyperboraeích a Atlantě. Tyto památky jsou beze vší pochybnosti velice stary, ano prastary a všemu lidstvu jaksi společny.

Již Homer mluví o poli elysaiském. Jest však velice dbáti toho, že u něho Elysium není místem, na kterém jsou zemřelí, nýbrž místem, na kterém jen těm ostávati dopřáno, jež zvláštní blahovůle bohů za živa zemi odňala. Proto také dle Homera není Elysium pod zemí, nýbrž na nejzazším jejím konci. [136]) Této důležité věci nevšimli sobě pozdější auktorové a přehlédli ji. Hesiod a Plato jinak srovnávají se s Homerem úplně; v tom rozcházejí se s ním, že onen [137]) do Elysia posýlá jen heroe a polobohy, tento [138]) všecky pobožné, ale až po smrti.

U Hesioda nacházíme již ostrov blažených, a to na místě Elysia, a brzy mizí starým Elysium téměř úplně s očí. Pokud připomíná ztraceného ráje, neukazuje se Elysium později málem nikde. Jest však věru významným, kterak lidstvo stále klesá, že naposled ani neví, co vlastně ostrov blažených znamená. Jméno jeho ovšem podrželo, ale proč a k čemu ostrov blažených mělo, dávno zapomnělo. Jediný Virgil ze všech spisovatelů píše o tom dle Weissa srozumitelně, ale i jemu není to ničím jiným, než obydlím mrtvých.

Lépe se nám daří, zkoumáme-li podání o Hesperidách. Ovšem sháníme-li se po nich na mapě, má se věc velice špatně. Spisovatelé posýlají nás brzy sem brzy tam a nikde nenalézáme co hledáme, ať poslechneme toho neb onoho. To nás však nikterak nemýliž, že nevědí, kde Hesperidy bývaly; nám běží o věc, kterou tím označiti chtěli, a tu všichni stejně dávají, totiž pověsť o utěšeném ztraceném ráji. Co vypravují Strabo a Diodor nemá dle Weissa zvláštního významu, jakož prý viděti z pověstí, které Diodor uvádí. Dle nich jsou Hesperidky a Saturnus nikoli sobě cizími. Jednou nazývají se dcerami, jednou vnučkami Atlantovými, jenž zove se bratrem Saturnovým. Je, jakož i jejich bratra či otce Hespera a potomky zdobí spravedlnosť, lidumilnosť a čistota mravů, proto představují nám zlatý věk, ano jakýmsi způsobem i sám ztracený ráj. Čteme-li, že ostříhal jich drak, nemysleme si to tak, jakoby před vchodem do zahrad ležel na způsob psa, nebo že to bylo jen rozpoutané moře, jež k ostrovu přístup nemožným činilo, nýbrž docela jinak, totiž že neměl daleko ku zlatým jablkům. Pausanius vypravuje, že v Olympii byl obraz představující Atlanta, jak nese nebesa. Vedle bylo viděti Herkula a strom Hesperidek, na němž byl ovinut had. Proto zdá se nám, že ne bez příčiny poznamenal Apollonius o Argonautech, že našli Herkulem usmrceného hada ležeti u stromu. Neřekneme snad mnoho, pronese-me-li se v ten smysl, že ve všem tom vidíme památku na ztracený ráj, svůdce hada a vítěze nad ním. Podobně má se věc

[136]) Homer, od. 4, 562.
[137]) Hesiod, Opera 166.
[138]) Plato, Gorgias cap. 79. p. 523. b.

s pověstí o ostrově Atlantis. Ať byl kde byl, ať jej staří hledali kdekoli, nás jen to zajímá, že o jeho jsoucnosti přesvědčeni byli.

Starobylé pověsti srovnávají se tedy v tom, že byli kdysi časové lepší a to v pradávnu. Zvláště důležito jest zde, že takovou mysl nacházíme nejen u Řeků a Římanův, ale u všech starých národů. Také Němci, praví Grimm,[139]) nezapomněli na čisto ztraceného ráje, poněvadž jest prý nade vši pochybnost, že německá Walhalla docela se podobá řeckému Elysiu. Pozoruhodno jest také, co vypravuje Plutarch o barbarech španělských a jejich názorech elysaiských. O Egypťanech netřeba se v této záležitosti rozepisovati, jelikož uznávají všichni, že těm myšlénkám hověli. Konečně nacházíme také v Indii pověsť o jakémsi plovoucím ostrově, ostrově bílém a světlém, kteréhož blažení obyvatelé zabývají se výhradně bohem a božskými věcmi. Pověsť ta stojí ovšem teprve v jednom pozdějším díle Mahabharaty, proto domýšlí se Lassen,[140]) že byla dle křesťanských vzorů bramíny zhotovena. Nepopíráme možnosti této, ani stojíme na tom, že pověsť ta zcela určitě připomíná prastarého podání. Máme však za to, že i může býti podkladem zmíněného prazjevení.

Za to máme v Indii jinou, docela jistou pověsť, — o zlatém věku! Všude rozděluje si lidstvo dějiny své v několik dílů, z nichž každý následující jest horším a každý před ním lepším. V tom jest celý svět za jedno, že stav, ve kterém nyní jest, znamená úpadek ode dřevní přiměřené dokonalosti. Proto rozeznávají všude aspoň dva věky: jeden původní a dobrý, jemuž říkají zlatý, druhý následující a zlý, jemuž říkají — neblahý. Většinou však má se za to, že nynější úpadek nepovstal najednou, nýbrž pomalu a dle toho rozdělují se lidstva doby na čtvero neb i patero.

Již Indové znají toto rozdělení. Dobu první dokonalou nazývají Kritayugu nebo satya, věk to dokonalosti a pravdy, také Devayuga zvaný. Po něm následoval Fretayuga, v němž všechny náboženské povinnosti věrně se plnily. Za ním byl Dvaparayuga, čas pochybovačství, čímž znalosti věcí božských ubylo a nevěry přibylo. Konečně přišel čas nejhorší, Kaliyuga a to jest ten, v němž my žijeme, a možno jej nazvati časem hříchu.

Podobně má také pověsť perská. Co proti ní Windischmann namítá, dle P. Weissa obhájiti nelze. Podobné úkazy nacházíme také v mythologii Severanů. Nejvíce však zabývali se zlatým věkem Řekové a Římané, jak toho dokazují jejich básníci Hesiod a Ovid. Co při tom zvláště do očí bije, jest, že oba — Hesiod i Ovid — srovnávají se úplně ve dvou věcech. Především kladou oba zlatý věk v časy, ve kterých jiné náboženství bylo než pozdější Zevovo a Jupiterovo, v časy totiž Kronovy čili Saturnovy. Často nazývá se onen šťastný věk dobou Saturnovou. Mimo to shodují se Řekové i Římané v tom, že tři první věkové byli před potopou světa. Hesiod a Ovid tlumočí zde jejich mínění zcela zřetelně.

Zkoušejme staré pověsti jakkoli, toho se vždy dozkoušíme, že člověčenstvo všeobecně a pevně myslilo, že bývalo druhdy ve stavu lepším, že bývalo dokonalejším, ale že ztratilo vše z veliké části a že nyní žije v úpadku. Je-li vůbec něco jistého v dějinách lidstva

---

[139]) Grimm, Deutsche Mythologie (3) 778.
[140]) Lassen, Indische Alterthumskunde II. (2) 1115.

jest to věta, že milostivý Bůh stvořil člověka ve stavu dokonalém, že učinil ho dobrým a blaženým, že člověk od prvopočátku byl mnohem lepším než později. Dosvědčují tedy nejstarší památky lidstva víry naší svaté a jejího učení o prvotném člověku i ztraceném ráji. Je-li tomu tak, následuje, že pan dr. Masaryk s domněnkou svou o prvotném stavu primitivního člověka jest v odporu s všeobecným přesvědčením všeho lidstva, a že toho nevykroutí ani posměšnou poznámkou na str. 173. ř. 5—8 shora: „proto si národové pěkně vykládají, že v ráj (sic) byli stvořeni a že prvým počátkům vědy a umění od Boha samého se učili, že od Boha samého byli vedeni k mravnosti a zbožnosti...“.

Pozoruhodna jsou slova Weissova (II. 110): „Nikdo neočekávej, že si staří národové zachovali o ztraceném ráji dobré, nezkalené pověsti. Je-li pravda, že člověčenstvo v prvotné dokonalosti pokleslo, je nutno, aby také obraz, který si o ní v poklesku tom namalovalo, byl neúplný a v mnohém porušený. A tak tomu vskutku jest.“ Tím vysvětlujeme si onu různosť, kterou nacházíme u starých národů, když nám své staré paměti o prvotném stavu člověčenstva a o ztraceném ráji předkládají. Celkem jest však i u nich shody dosť, a obraz, který nám o blaženějším pravěku podávají, jest věru dosti slušný a utěšený. Válek tehdy nebylo, povídají nám, hádek, povstání a chudoby tolikéž nebylo nikde. Nebylo svobodných, ani otroků, — jsou významná slova Plutarchova, — všichni byli si rovni a měli vše na spolek. Mravy byly jednoduchy, zloby a lži prosty, věrnosti, poctivosti, spravedlnosti a pravdy plny, dokládá Diodor (5, 66, 4.). V pokoji a svobodě žili přešťastní lidé filosofii: rozuměli řeči zvířat a neživých bytostí a tyto rozuměly řeči jejich, poučuje Plato.[141]) S bohy samými obcovali důvěrně a přátelsky, tvrdí Hesiod.

Z toho jest viděti, že se snažili vymalovati si blažené ony časy, jak uměli nejlíp, ale přece nepodařilo se jim a zůstali za skutečností daleko, velice daleko. Činí-li Bůh něco, činí to tak, aby z toho zjevno bylo jeho bohatství a dobročinnosť. Praví-li se o věčné blaženosti, kterou připravil milujícím Sebe, že jí oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, možno obrátiti to v jakési míře i na onu blaženou dobu prvních lidí, ve které žili mimo své zásluhy a jen z dobroty Boží. Blažený život rajský tak jest vznešeným, že by rozum lidský nejen jeho nevymyslil, nýbrž i nyní, když mu Bůh vše potřebné o tom zjevil, nedovede si jej tak vymalovati a představiti, jak by skutečně bylo spravedlivo.

Je-li pravdivo, co zjevení Boží vyhlašuje článkem víry jistojistým o prvotném člověku a ztraceném ráji, je-li pravdivo, k čemu i rozum nás v též otázce vede, a jsou-li pravdivy nejstarší a všeobecné památky lidstva o dokonalém stavu člověkově na počátku, jest nepravdivo, jest proti zjevení Božímu, proti rozumu našemu a dějinám člověčenstva, co pan dr. Masaryk proti tomu učí, když ve své knížce píše, jak vyhlížel prvotný člověk a primitivní poměry jeho, když ve své knížce a po svém způsobě praví, že si lidé pěkně vykládají, že byli v ráji stvořeni (strana 173.) Od takového učence, jako jest pan doktor, nemohli jsme ostatně nic jiného čekati, než že se na „vědu“ vymluví a zavrhne, co mu nemilo. Prosím vás: Masaryk a — ráj!

---

[141]) Plato, Politic. 16. p. 272.

XIII.

O hříchu prvotném a dědičném.

Že ve světě nynějším jest bídy a nedostatku dosti, nepopírá nikdo, básníkův a jiných jeho chvalořečníkův nevyjímaje. Kéž jsou obyvatelé jeho hodně upřímní, kéž řeknou nám s otevřeností podobnou, jak s nimi má se věc, a budeme brzo poučeni a přesvědčeni o pravdě. Bohužel není tomu tak. Všichni křičí a naříkají, ale jakmile pověděti mají, jaké jsou příčiny zla a bídy jejich, umlkají; co dříve vyznali, omlouvají, ba někteří dokonce tvrdí, že prý to není tak zlým, jak se povídá, že člověčenstvu vede se dobře a že o zlu, zvláště mravném, netřeba mluviti. V tom vedou prý si podobně — praví Weiss, — jako chlapci, kteří záhy v květnu vyšli se v řece koupat. Napřed do vody vleze nejsmělejší z nich: voda jest děsně studena, mrazí ho v těle, nabíhá mu husí kůže, pysky modrají, zuby málem klepají, ale na otázku ostatních kamarádů, jak se má, odpovídá, — ač si přeje býti v teplých šatech a na břehu mezi hochy, — že výborně, není prý to tak zlé, jen se osměliti. —

Odkud ta nepoctivost a co dokazuje v naší záležitosti? Právě z toho popíraného z l a dokazuje se zase z l o, totiž: *a*) že se lidstvo za svou bídu stydí. Nikdo však nestydí se za věc čestnou a nezaviněnou, z čehož jde, že lidstvo uznává bídu svou nečestnou a zaviněnou. *b*) Po té jest zřejmo, že bída a vina ta není bez příčiny, a to příčiny takové, na které lidstvu záleží, aby nebyla poznána. Jest tedy i příčina bídy lidstva nečestna, zaviněna a horší než sama bída a vina, jež nás tíží a ničí, jelikož spíše přiznává se lidstvo k nim než k oné, to jest, jelikož spíše vyznává, že jsme zle na tom, než aby povědělo, p r o č. Pravda obou těchto závěrů tak jest jasna znalci lidstva, že jí tak pevně věří, jakoby ji na čele jednotlivců napsánu viděl. V té věci jest asi málo věd, které by tolik jistoty skýtaly jako psychologie.

Psychologie m ů ž e se ovšem také někdy mýliti, jako každá věda lidská, v našem však případě nemýlí se, jelikož totéž, co ona, hlásá také věčná pravda, — Bůh, — ve zjevení svém. Učí nás rovněž d v ě m a věcem, totiž: *a*) Stav, v němž jest nynější svět, jest nejen bídný, nýbrž i hříšný: zlo, jež nás trápí, není jen fysické, nýbrž i morální. Toť první učení zjevení Božího. *b*) Všechna naše bída a veškeré zlo, ať vnitřní, ať zevnitřní, fysické nebo morální, — hřích a trest, vina a bol, — mají příčinu tolikéž zlou a hříšnou, příčinu, jež sama v sobě horší jest než zlo, jež z ní pošlo. Nikdo ovšem nemůže trditi, že jest nevinen, avšak přese všechno to můžeme říci, — jakkoli sami jsme také osobně pochybili a tím svou bídu rozmnožili, — že jsme to všecko neudělali a že jsme hodný podíl již přirozeností svou dostali. Jisto jest, že není z nás ani jediného, jenž by nic k tomu zlu, jež v přirozenosti své má, nebyl dal nic ze svého; jisto jest však podobně, že každý z nás obdržel ji pokaženu a ke zlému nakloněnu. V minulém jsme dokázali, že zpočátku byla přirozenosť lidská dokonalou a dobrou a že sešpatněla a poklesla v době pozdější. Čím se to stalo? Patrně nějakou chybou, nějakou vinou. Té vině a chybě říkáme

prvotný hřích. Ze hříchu prvotného následuje dědičný, to jest ztráta prvotné spravedlnosti a blaženosti rajské: rozklad, bídu a zlo, které nacházíme v přirozenosti své od dětství, najdeme i ve stařešinství.

Proti učení zjevení Božího o hříchu prvotném a dědičném, vzdorovitě zdvihá hlavu veškerá nevěra stará i nová, a s ní všichni její přívrženci. Bohužel, vidíme v řadách vojska toho i mnohé protestantské theology (!). Pravíme, bohužel, ne proto, že jsme překvapeni; ale proto, že jsme nalezli mezi nepřátely zjevení Božího i ty, kteří přísahali jemu a vyhlásili je jedinou záležitostí svou. Kdo ostatně zná trochu věci, jak v protestantismu se vyskytují a vyskytovaly, vysvětlí si, jak jest možno, aby protivníci Božího zjevení byli odváděni z jejich tábora. Výstřednosť plodí zase výstřednosť, pravili jsme již jednou. O Lutheru, Kalvínovi a jejich prvních žácích jest známo, že hřích prvotný a dědičný, jakož i následky jeho tak upřílišovali, že prohlásili člověka jimi zcela zkaženého, dobra neschopného, zlého od hlavy do paty,[142]) ve věcech Božích zcela svobody zbaveného, pařezu a kameni podobného, k hříchu tak nakloněného, že jen hřešiti může.[143]) Luthrovo učení, že hřích jest bytnou a podstatnou částkou přirozenosti lidské[144]), jest rovněž strašlivé jako Melanchtonův výrok, že nic z toho, co konáme, není ctnostným, nýbrž vše jen špatným! Takový extrem způsobil nový opačný extrem. Zvěčnělý dr. Möhler píše o tom ve své Symbolice věru dobře, když praví: „Durch Luther's Uebertreibung, sobald sie als unhaltbar erkannt war, ward eine andere Uebertreibung nothwendig herbeigeführt. Von einem Extrem, welches in der Behauptung gänzlicher Depravation besteht, wurde zu dem andern übergegangen, dass der Mensch auch jetzt noch nach jeder Beziehung ebenso beschaffen sei wie der ursprüngliche. Sobald der Damm in sich starker, aber unerleuchteter Gefühle durchbrochen war, vermochte nichts mehr die Hinwegspülung der ganzen Lehre vom Sündenfalle zu hemmen, da dieselbe in der That auch nur von dem verworrensten Gefühle eingegeben und keiner höheren geistigen Thätigkeit irgend ein Einfluss bei ihrer Construction gestattet worden war.“ Semler a Ritschl mají v této nové éře asi hlavní slovo. Onen viní sv. Augustina, že přeháněl mluvě o hříchu dědičném, tento béře v ochranu Pelagia, kacířského odpůrce Augustinova, a tvrdí dokonce, že prý učení o pádu pokolení lidského nikterak není v Písmě obsaženo![145]) Rothe postoupil již tak daleko, že tvrdí: Ani Kristus, ani Apoštol neučí o pádu prvního člověka. Některá slova

[142]) Solid. Declar. II. De lib. arbitr. § 44: Repudiantur, qui docent hominem ex prima sua origine adhuc aliquid boni, quantulumcunque etiam et quam tenue id sit, riliquum habere. De peccat. orig. § 40: Verum est, quod homo intellectum autem non in rebus divinis et voluntatem, ut aliquid boni et sani velit.

[143]) Solid. Declar. I. De pecc. orig. § 22: Insuper asserunt, quod natura corrupta ex se et viribus suis coram Deo nihil nisi peccare possit. „Luther“, dí Planck (Geschichte der Entstehung, Bildung und Veränderung des protestantischen Lehrbegriffes. VI. B. S. 715), „nahm die Behauptung, dass der Mensch keinen Willen für das Gute mehr habe, in einer Ausdehnung, nach welcher daraus zugleich folgte, dass der durch die Erbsünde verdorbene Mensch gar keine Willenskraft mehr habe “

[144]) Melanchth. Loci theolog. p. 22: „Esto fuerit quaedam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia..... non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi.“

[145]) Dr. Ritschel, Versoehnung und Erloesung III. 293—300.

*

Apoštolova, která se **zdají** (!) tomu nasvědčovati, nemají toho smyslu, a konec konců praví učený professor, že pád prvních lidí a hřích dědičný nejsou historickými fakty![146])

Má-li se věc o pádu prvních lidí a o hříchu dědičném tak mezi protestantskými theology, ký div, že v kruzích laických vede se jí ještě hůře? Z té příčiny ani se hrubě nedivíme našemu panu dru. Masaryku, že, neohlížeje se po nich, vybral si novou theorii, či vlastně přivlastnil si domněnky, které se zjevení Božímu protiví a učení o pádě člověčenstva i hříchu dědičném vylučují. Nám spíše jest to divným, jak takový učený pan doktor, jenž filosofii učí na vysokých školách, může býti tak nedůsledným, že zavrhnuv katolické prvotné náboženství své, (tak aspoň o něm tvrdily veřejné noviny,) zvolil si novým náboženstvím protestantismus, jenž [147]) učení jeho rovněž odporuje a sám v sobě tak protiv pln jest, že se jeví „neustáleným, polovičatým", vedle přiznání páně professorova. Tvrdí-li pan Masaryk jednou, že věda vidí ve zjevení „zbytky mythu," tož pronáší známou myšlénku sira Johna Lubbocka, jenž víru v Písmo vyhlásil pověrou. Rozdíl jest asi ten, že náš pan doktor není tak ostrým a smělým. Základem, ba vlastně jediným důkazem Lubbockovým jest totéž, co tvrdí pan Masaryk o prvotném člověku, jeho primitivních poměrech a jeho stavu „polo dětském a polo divokém". Lubbock předstihuje ho jen tím, že chce písmo překonati písmem, při čemž poznamenává mírný P. Weiss: „er schaemt sich nicht des Kniffes". Škoda, že pan prof. Masaryk neuvádí také dra. Pfleiderera, ten se aspoň pokusil jedenkrát[148]) o důkaz, že pád prvních lidí a dědičný hřích jsou nemožny, pokusil se o to se stanoviska filosofického, tedy panu Masaryku dobře známého a přístupného. Domnívá se totiž filosof ten, že objevil biblického učení našeho slabou stránku a že jest povinen poukázati na ni, a po případě donutiti nás pád prvních lidí i dědičný hřích mezi bajky a nemožnosti odsouditi. Jeho důkaz zní asi tak: První lidi nemůžeme si představiti jinak, než že byli nevzdělanci mravně zbídačení, s vůlí jinak naivní, ale přece zlou, — zkrátka, že žili hrubě (im Zustande sittlicher Rohheit). Kdyby byli před tím dokonalými bývali, jak chce zjevení, tož nemohli by se státi nedokonalými. Proč? Inu proto, že pan Pfleiderer důkazu neví a na novo tvrdí, že, jsou-li lidé nyní nedokonalými, nemohli býti dříve dokonalými. Poněvadž se ukazuje nyní již v dítěti tolik zla, následuje prý, že tomu také tak bylo hned u prvního člověka. Všichni rodíme se a vyrůstáme ve zlém. Všem jest nám bližší zlo než dobro. Nikdo však z nás nechce býti horším než prarodiče jeho, proto měli zajisté oni na sobě mnohem více zlého než my. Z té příčiny nelze naprosto mluviti o pádu prvních lidí a dědičném hříchu! Jak jsme jen na tu nešťastnou myšlénku přišli? Zcela jednoduše proto, že v sobě pociťujeme a si přejeme, aby tomu (zlému v nás) tak nebylo, a že hned hádáme, že kdysi býval člověk takovým, jak si přejeme, že býval dobrým neb aspoň lepším než my. Tak zní filosofická argumentace proti pádu prvních lidí a proti dědičnému hříchu. —

Každý vidí, že celý důkaz ten jest pramizerným, že se v něm

[146]) Rothe, Dogmatik I. 311, 313, 307, 302.
[147]) Pokud aspoň není zřejmým záporem zjeveného náboženství.
[148]) Dr. O. Pfleiderer, Die Religion I. 302, 307.

předpokládá dokázaným, co dokázáno není, že se v něm nelogicky postupuje a že se jím nevysvětluje: *a*) Kterak jest tedy možno při stálém p o k r o k u lidstva, že jednotlivci, ano větší díl lidí nejen podnes hřešiti mohou, nýbrž i hřeší? *b*) Odkud to vědomí, že to v nás a v těch dětech není jak by býti mělo, je-li vše jen naším osobním mamem? *c*) Proč nás svědomí hryze, je-li hřích věcí přirozenou? Pan Pfleiderer na to neodpovídá, ví zajisté, proč, a my víme také. Mně se zdá, že kdybych z té základní jeho věty o h r u b o s t i, a z druhé jeho věty o p o k r o k u, jal se proti němu dokazovati opak [149]) smyšlénky jeho, nabyl bych u čtenářů více souhlasu než on. Té cti Pfleidererovi neprokáži, ale našemu panu doktorovi dám otázečku: Jak jest možno, aby činitel nedokonalý ve stavu nedokonalém činností nedokonalou stal se činitelem dokonalým, přešel ve stav dokonalý a nabyl činnosti dokonalé? Není tím porušena jistojistá zásada: Nemůže býti v účině, co není ve příčině? A potom: Jest člověku přirozeným stav dokonalosti nebo stav nedokonalosti? Či jsou mu snad přirozeny oba? A je-li toto nemožno, tedy který z obou jest mu přirozeným? Ten dokonalý nikoli, jelikož člověk člověkem byl a dokonalým podle Vás nebyl! Tedy ten nedokonalý? Pak jest člověku nepřirozeno toužiti po dokonalosti, pak jest proti jeho náklonnosti býti dobrým, a to jest učení strašlivé, nemravné a skutečnosti protivné! Kámen tíhne dolů vždycky, poněvadž přirozenosť jeho tak tomu chce. Podobně má se věc všude se vším: nic nečiní jiného než co mu přirozeno, v tom zůstává, postupuje. Je-li nedokonalosť přirozeností lidskou, prvotným stavem, následuje dle té zásady, že člověk v ní trvá, trval a potrvá. Pokročil-li v ní, jest patrno, že na svou škodu, že se stal ještě nedokonalejším než byl před tím! —

Někteří odpůrcové dědičného hříchu domnívají se, že již vše odbyli, a pád prvních lidí i dědičný hřích úplně odčinili, když si několikráte na zjevení Boží vyjeli, a proti křesťanství několik neslušných frází vychrlili. Chudáci zapomínají, že máme před sebou věc, které netřeba důkazů z Písma svatého, věc, které nejlepší důkaz skýtají dějiny lidstva a to přede vší vérou křesťanskou, ano i přede vším Písmem. Prastará otázka — Odkud vzalo se na světě a v pokolení lidském zlo? — prastará otázka ta, toť onen kořen, z něhož vypučela víra lidstva v pád prvních lidí a v dědičný hřích. Tato otázka — — Odkud vzalo se mezi námi zlo? — má jen tehdy smysl, když ji způsobuje přesvědčení, že druhdy bývalo jinak a že by také nyní mohlo a mělo býti jinak. Táži-li se: Jak to jest, že dvakráte dvě jsou čtyry, nebo jak to jest, že ano jest protivou ne, vzbudím všeobecnou veselosť a soustrastný úžas, jelikož odpověď sama zřejma a každému v nejhlubších útrobách přírodou vepsána. Táži-li se však, odkud vzal se hrom anebo blesk, nevzbudím úžas, jelikož vždy se neblýskává a vždy nehřmívá, táži se tedy právem po příčině nahodilého blesku a hromu. Otáži-li se — odkud vzalo se na tomto poli bejlí? — nevysměje se mně nikdo, jelikož každý ví, že na něm nebývalo a že by na něm také nyní býti nemělo a nemusilo. Z toho jest patrno, že právem tážeme se, proč to, odkud to, jestliže tak vždy nebývalo, jestliže by tak býti nemusilo a nemělo. Proto tvrdí P f l e i d e r e r vším právem, — ovšem na úkor sobě, — že bychom se po začátku

[149]) Že totiž člověk h r u b š í m se stával. —

zla netázali, kdybychom nevěděli a nepocitovali, že by v nás býti nemělo a nemusilo. Máme-li však vědomí to, pak jsme přesvědčeni, že tak dříve nebývalo, a že zlo to nám není přirozeno, není vrozeno a že jest naší přírodě protivno, že by bez něho býti mohla, chtěla i měla!

Jako lidstvo jednohlasně vypráví, že zlo vloudilo se v přirozenosť naši později a že zpočátku v ní nebylo, přece neví s podobnou jistotou pověděti nám, jakým způsobem a řádem stalo se tak. Bohudík, že ví aspoň něco, a že se mu z paměti neztratilo všecko, že si uchovalo aspoň to, co nám Plato vykládá o zlatém věku, a Pindar o jeho ztrátě. —

Dle pověsti staroindické nazýval se první člověk Yima. Dle Rigvedy pokoušela ho ke hříchu Yami, jeho sestra. Zpočátku odporoval jí, na konec však podlehl. Pozoruhodno jest snad i to, že básník prosí, aby bohové osvobodili Yimu pout a zachránili ho (básníka), aby nebyl podobně a podobnými pouty spjat. Zdá se z toho, že básník se domýšlel, že má jakýsi díl aneb aspoň vliv neštěstí Yimaova na sobě. Vyjadřuje-li se těmito myšlénkami vzpomínka onoho pokušení, které stalo se Adamovi v ráji, čili nic, a nevyjádřuje-li se jimi zároveň i vědomí jakési dědičné spoluviny čili nic, nechceme tady rozhodovati, ač myšlénka ta nezdá se nemožna a pravdě nepodobna.

U starých Peršanů nazývá se prvý člověk Yima, Yem. O jeho poklesku jsme již mluvili. Nechtěl býti učitelem zákona Božího, k čemuž určil ho Ahura-Mazda, vyvolil si raději panovati této zemi a ve věcech časných hledati slávu. Uložena mu byla poslušnosť, klesl pýchou a ztrestán byl smrtí. Zde zdá se učencům nápadná podoba se zjevením Božím. Protivníci naši, kteří by rádi vyhlásili vše za jakési padělání dle vzoru náboženství semitského, jsou nuceni vyznati, že prý jest pověsť ta tak stará, že podobný záměr vylučuje! Windischmann upozorňuje zde velmi případně, aby se nezapomínalo, že mezi oběma podáními jeví se v mnohých věcech různosť[150]), a Weiss velevhodně podotýká, že i kdyby pravdivo bylo, co se vypráví o napodobení Hebreův, dokazovalo by jen, kterak národové ti tvrdošíjně na svých pověstech trvali, když z cizích jen to si vybrali, co se jim hodilo a vlastního rázu jejich pověstí neporušilo.

Pověsti babylonsko-assyrské nejsou dosud jak náleží prozkoumány, proto nechceme z nich věci své dokazovati, ač i v nich lze zříti patrné stopy hříchu dědičného. Totéž možno říci o pověstech mexických, — proto se o nich jen prostě zmiňujeme a připomínáme, že v nich matka lidstva, Cihuakoate, představuje se jakožto panna a had. Skrze ni přišel prý na svět hřích. Obrazy představují nám ji, jak rozmlouvá s hadem.[151]) Toť ovšem veliká podobnosť se zprávou, kterou nám podává Písmo. Může ovšem býti, že názory takové přišly k Aztekům z Asie neb z Evropy, ale dokázáno toho není, a učenci velikého jména — Prescott a Waitz — po dlouhých studiích domnívali se ve svědomí vázanými vyznati, že staré vzpomínky mexické jsou původním, z prvotné vlasti přineseným a ode předků zděděným věnem.[152])

Pozoruhodné jsou tradice národa čínského. Filosof Tschuangse

---

[150]) Windischmann, Op. cit. 212.
[151]) Wuttke, Geschichte des Heidenthums I. 262.
[152]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, IV. 180.

učil, srovnávaje se s míněním posvátných starých knih čínských, že dokud první trvalo nebe, žil člověk svorně sám se sebou i s největší bytostí rozumnou, a že konal skutky spravedlivé. Srdce kochalo se v pravdě, a lsti neb podvodu nebylo jí přimíseno. Čtvero ročních počasí následovalo za sebou tehdáž přesně a od pravidla nikdy se neuchýlilo. Nikdo neškodil člověku, a člověk také nikomu. Všeobecný byl soulad v přírodě celé.[153]) Bohužel otřeseno jest sloupy nebeskými a zemí pohnuto až v základech jejich. Jelikož člověk povstal proti nebi, porušen jest všeobecný pořádek a poškozen povšechný soulad, načež zlo a nepravosť pokryly tvářnosť země. Vše zlo přišlo odtud, že člověk opovrhl vládou Nejvyššího. Chtěl poroučeti pravdě i bludu a při tom pozbyl věčného rozumu. Po té zadíval se na věci pozemské a zamiloval si je: tím probudily se v něm náruživosti. To jest pramen vší neřesti, které aby potrestalo, všeliké zlo nebe na svět poslalo.

Mimo to odvozují podání čínská původ zla od zlé bytosti rozumné, která proti Bohu se vzbouřila a měla podobu hada. V Japonsku vypravuje starobylé podání tolikéž, že se had proti Tvůrci vzbouřil. Znázorňují-li si v zemi té symbolicky stvoření, užívají k tomu tlustého stromu, kole něhož se vine strašlivý had.

Také u Mongolů nacházíme zprávy ve starých podáních o pádě lidstva a o hříchu dědičném. „Stav prarodičů našich nebyl trvalý", vykládají nám. Svou vlastní vinou ztratili blaženosť prvotnou. Na zemi vyrůstala v ohromném množství bylina „šimoe", běloučká a sladká jako cukr. Pohled na ni svedl jednoho člověka, jenž z ní vzal a jedl. Tím pozbyl všeho.

Ve Skandinavii představovali si strašlivého syna Lokea, původce to všeho zla, v podobě nesmírného hada, který objal svět a napojuje jej jedem. Dle Herodota vyznávali též staří Skytové, že pramáti jejich byla hadice. Dr. Nikolas upozorňuje zde na velevýznamné slovo v tradicích staromexických, ve kterých se prvá žena nazývá matkou našeho těla, a vždy se vyobrazuje v podobě velikého hada! Neméně důležito jest připomněti vynálezu, o němž zmiňuje se týž francouzský učenec na straně 46—47. a který vzal z časopisu vědeckého „Annales de la litterature et des arts, t. X. p. 286—7. Podaná o tom zpráva zní asi tak: „Minulého podzimku strhla se u Bronswilla veliká vichřice a vyvrátila i s kořeny veliký dub, pod nímž ukázal se veliký kámen asi 16 čtverečních stop. Na kameni tom bylo vryto několik figur a mezi jinými také podoba muže a ženy, mezi nimiž viděti bylo strom. Žena má v rukou ovoce. Kole krajův toho kamene jest viděti vytesané ptáky a jeleny, medvědy a jiná zvířata. Vyvrácený dub byl stár aspoň pět ne-li šest set let. Není tedy možno, aby rytiny ty byly povstaly teprve po objevení Ameriky, ale byly tam již dávno před tím.

U starých Řeků nalézáme toho stopy tuším ještě jasnější v pověstech o Pandoře a Prometheovi. Pandoře, mladistvé ženě, vyznamenané nebem všemi vzácnými vlastnostmi, svěřena na opatrovanou zvláštní skříňka. Zakázáno jest však jí přísně, aby jí neotvírala. Zvědavosti odolati nemohouc, otevře ji, a v témž okamžiku vyhrnou se

[153]) Nikolas, Philosophische Studien über das Christenthum. II. 44.

ze skříňky všechna zla na tuto zemi. Dole však na zemi zůstane přece — naděje![154])

Hesiod viní nejen Pandoru, kterou na jednom místě považuje ženou Prometheovou[155]), viní též i háda, a praví o něm, že byl původcem ztráty blaženosti. A co udělal Prometheus? Starý Horác nám to ve své třetí odě prozrazuje, když pěje, že ukradl[156]) bohům oheň a zanesl jej lidem. Plato[157]), jenž ohně tolikéž připomíná, dodává, že uchvátil jim s ohněm i moudrosť[158]) zároveň a dal ji také lidem. Totéž chce asi říci Plutarch vykládaje, že jméno Prometheus znamená: užívati rozumu.[159]) Podobně rozumíme i Theophrastovi, který tvrdí, že Prometheus donesl lidstvu filosofii.[160]) Velice zdrželivý P. Alb. Weiss[161]), uvažuje o věcech těch, cítí se puzena vyznati, — jakkoli několik řádků před tím skoro příliš úzkostlivým byl, — že netřeba nějakého násilí, abychom z pověstí těch poznali jakési narážky na to, jak člověk zneužil božského světla na stromě poznání. Také i trest Prometheův zdá se nám připomínati trestu, jímž Bůh trestal Adama a Evu, jakož i naděje Prometheova volá nám v paměť přislíbení Vykupitele. — Proto zase vyznává P. Weiss, — ačkoli zavrhl na stránce předchozí odvážlivého Rinka, jemuž se věc naše v podání tomto zdá jistojistou, evidentní zdá, — že Řekům skutečně nelze popříti paměti prvního pádu pokolení lidského a následku hříchu dědičného. Hartung[162]) tvrdí a Weiss mu přizvukuje, (II. 170), že co se nám v pověstech o Pandoře a Prometheovi zachovalo, připomíná skutečně Adama a Evy.[163]) Týž upozorňuje, že strašlivá věta staropohanská, — živi jsme na světě za trest[164]) — na jisto připomíná a ovšem přehání vzpomínku na následky hříchu dědičného.

Druhý důkaz myšlénky naší podává často jmenovaný P. Albert Weiss, a pokud víme, jemu zde náleží asi hlavní zásluha, že důkazu tomu zjednáno pozornosti i platnosti. Důkaz zní v podstatě a zkrátka tak: Nejen Řekové, nýbrž i ostatní četní národové se domýšlívali, že

---

[154]) Nepřipomíná to biblického přislíbení: — Spasitele?

[155]) Hesiod, Theogon. v. 510.

[156]) Mala fraude, podlou lstí, což zase zní zcela po biblicku!

[157]) Plato, Protagoras, 11, p. 321. d.

[158]) Srovnej řeč ďáblovu k Evě: „Neboť Bůh ví, že v kterýkoli den budete jísti z něho, otevrou se oči vaše, a budete jako bohové, vědouce dobré i zlé.“ Gen. 3, 5.

[159]) Plutarch, De fortuna 3.

[160]) Theophrast, Fragment. 50.

[161]) Weiss, II. 171.

[162]) Hartung, Religion der Roemer I, 180.

[163]) Nikolas (II. 32) dle toho také trochu upřilišuje, když píše, že v pověstech těch jest „očividně“ znázorněn pád prvních lidí. Upozorňuji, že také jiné pojednání jeho, totiž o prvotném zjevení, není správno, jelikož pan dr. Nikolas jest tradicionalistou! Tím nechci ubírati ceny záslužným „Studiím“ jeho, ale čtenáře pozorným učiniti, snad neuškodí. Spis Nikolasův má skutečně vzácný obsah a to dlužno tím více chváliti, jelikož pan auktor není knězem, nýbrž advokátem.

[164]) Plato praví v Apologii Sokrata (40), že smrť, byť i na vždy nás vědomí zbavila, vždy zůstane vzácným ziskem — θαυμαστὸν κέρδος ἂν εἴη ὁ θάνατος! A sám Plinius tvrdí, že ze všech, dober kterými příroda člověka obdařila, není nad brzkou smrť... „Ex omnibus bonis, quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte.“ Histor. nat. XXVIII, 2.

duše lidská po životě časném nehyne, ale déle žije. Odtud ty všelijaké pověsti o stěhování a putování duší. Jak z toho vedeme důkaz o pádu člověčenstva a o hříchu dědičném? Zcela dobře, ale zatím prosíme o trochu trpělivosti. Tážeme se: Kterak bylo možným, aby takové učení stalo se zamilovanou myšlénkou všech národů, stalo se jejich nejsvětějším majetkem, takové učení, o němž Lactantius[165]) právem děl, že zasluhuje spíše výsměchu než vyvrácení: kterak bylo možno, že stalo se přední myšlénkou největších myslitelův a nejpevnějším přesvědčením tolika století? Mínění to podnes neztratilo se s povrchu země: připouštíme, že tu a tam neberou je do pravdy, ale o starých národech toho připustiti nemůžeme, jelikož víme, že myslili v učení tom míti záruku správné odpovědi, na otázku, proč jsou na tomto světě. Na konci věku pohanského bylo učení to ovšem polytheisticky zbarveno, ale zpočátku, dokud čistějším bylo, barvy té nemělo, a monotheisticky vyhlíželo.

Povídá se, že původcem o putování duší je prastarý Egypt. Jeho obyvatelé měli prý učení to z Indie[166]), ale může býti, že pravda jest vlastně na opak. Tolik víme, že staří národové považovali je zvláštní ctí a předností egyptskou. Do Řecka přinesl učení to dle Cicerona,[167]) Pherekydes. Od něho přijal je Pythagoras a zjednal mu časem v celém západě přívrženců̊v, ani Platona docela nevyjímaje. Také u Keltů měli učení to, vypravuje Caesar, a považovali je mocným prostředkem pěstiti ctnosti.[168]) U nás Slovanů měli učení to také. Dlužno však připoměti, že putování duší a trvání či-li další její život, brali mnozí ve smysle stejném (Strabo 4, 4, 4).

Abychom podivný ten úkaz vysvětlili, utečeme se k úkazu a učení jinému, tolikéž u všech národů zdomácnělému a podobně podanému. Co to jest? Myšlénka, vlastně domněnka, že duše již dříve žila než se na světě tomto s tělem spojila, žila, ale mnohem líp a mnohem dokonaleji než později zde, a že ve stavu tom prohřešivši se poklesla a bohupodobnosť ztratila! Aby prý toho odpykala, poslána jest žíti na světě tomto. Pěkně to pověděl básník Empedokles praviv o duši, že cizím tělem jest ošacena, ale za to vyobcována ze žírné, krásné života krajiny a k nám sem umřít poslána.[169])

Cicero dosvědčuje, že Římané myslili podobně. Zvláštní povšimnutí zasluhuje Plato, jenž vypisuje[170]), jak duše byla pyšna, jak se vypínala, jak strašlivě klesla do bídného života tohoto, v němž trpí velice; vypisuje věci ty tak, že se zdá, že má na mysli hřích prvotný neboli dědičný. Kterak toto učení Platonovo později působilo, jest dosti známo, a jediné jméno Origenovo dosvědčuje, že bylo moci veliké. Původem starší jsou bludy ty než křesťanství, a jich kolébkou jest východ, v němž podnes učení taková se udržují.

Jak divně učení to zní, tak lehce člověk porozumí, kterak povstalo, jestliže nezapomene, kam dospívá rozum lidský uchýliv se pravdy a nastoupiv na cesty své. Vina, z níž veškerá naše bída, po-

---

[165]) Lactantius, 7, 12.
[166]) Herodot, 2, 123, 2.
[167]) Cicero, Tusc. 1, 16.
[168]) Caesar, De bello gallico, 6, 14.
[169]) Empedokles, v. 416—16.
[170]) Plato, Phaedrus c. 25.

chází z doby *před*historické. Tu netřeba velice rozumu odbočiti od pravdy, a hřích zazdá se mu pocházeti z doby *před*časné. Tak se stane hřích předhistorický hříchem předčasným. Tím ovšem neupírá se, že se celé lidstvo neprohřešilo, aniž se tvrdí, že jsou jednotlivci bez osobní viny, ale tím ulehčuje se přece celému lidstvu i každému jednotlivci velice. Proč a jak? Poněvadž člověk dopustil se hříchu v době předčasné, to jest v době, ve které ještě zde na světě nebyl, a tu ovšem nemůže tak velice za svou časnou nynější mizerii. Může se tedy na ten způsob dosti dobře omlouvati.

Tyto myšlénky jsou však jádrem pohanské víry o putování a stěhování duší, poněvadž víra ta učí, že duše lidská vlastní vinou pozbyla lepšího života dřívějšího a byla donucena pykati za chybu tu v životě tomto. Co se stane, poklesne-li znova a rozmnoží-li starou vinu místo aby se kála a jí umenšila? Pak bude jí káti se znova a to ještě pokorněji než nyní, snad v některém těle zvířecím a dotud, dokud neočistí se a nezbaví chyby své. Proto spojuje Plato vždy toto učení s učením o soudě a posmrtné odplatě.

Máme tedy všechno právo, prohlašuje P. Weiss II, 177, považovati staropohanské stěhování a putování duší potvrzenou svého učení o hříchu dědičném. Nevidíť v něm jen duchové křesťanští vzpomínky na povinnosť všech lidí pykati za hřích, který na nich lpí od doby, v níž ještě tady nebyli (na př. sv. Augustin), nýbrž i duchové pohanští vidí v něm totéž, třebas ne tak určitě a jasně. (Philolaus a Empedokles.) Že jest myšlénka ta hrozně v pověstech těch znetvořena? Víme a právě k tomu poukazujeme pravíce: Jakkoli národové znetvořili ji, přece nikdy neztratili jí.

Z toho ze všeho jde na jevo, že národové celkem uchovali si vzpomínku na pád prvních lidí a na dědičný hřích, že zjevení Boží a podání jejich podivuhodně se shodují a to zrovna ve věcech podstatných a nad jiné důležitých. Proto také snažili se nejlepší duchové starého světa vyložiti, na čem zakládá se víra národů jejich, a jakou příčinu má jejich vlastní předtucha a neodbytné vědomí dávné viny. Pokusy ty byly přečetny, ale nezdařily se, aspoň ne u věci hlavní. Z celého bádání a přemýšlení staropohanských filosofů možno jen asi toto nazvati pravdou, že totiž: *a*) všichni jednomyslně tvrdili, že zlo, které na jednotlivcích se jeví, není vždy jeho vinou, nýbrž cizí mocí způsobeno. Sokrates byl o tom tak přesvědčen, že výstředně tvrdil, že vůbec ani není možno, aby člověk byl svévolně zlým. To byl ovšem hrubý omyl, ale pošel z toho, že mudřec ten byl přesvědčen o nemožnosti spojiti či vlastně zanésti zlo do původní přirozenosti lidské. To nemůže býti přirozeným, říkával prý Sokrates, abychom spíše hřešili než umírali, abychom nesnadněji hříchu než smrti unikli.[171]) *b*) Filosofové srovnávali se také v tom, že hřích (zlo) povšechně rozšířen jest a vládne všem. Jeho kletbou nejsou jen stíženi jednotlivci, nýbrž i celé pokolení lidské jím zkaženo jest. Ku větě té přiznávali se oba předáci starého světa Seneca[172]) a Plato. Tento tvrdí, že zlo a dobro jest nejen v konech jednotlivců vždy spolu spojeno, ale že dobro i zlo jeví se vůbec v celém okršku a vždy tak, že člověku napadá, že jest snad dvěma protivnými mocnostmi

---

[171]) Plato, Apologia 29. p. 39. a.
[172]) Seneca, Ira 2, 9. 10; 3, 26. 27.

ovládán.[173]) c) Konečně poznali — a to jim věru těžkým nebylo, — že zlo se více rozmnožuje, a že jeden hřích způsobuje druhý. To jim též dalo myšlénku, že jako dobro může býti příčinou dobra, tak i zlo musí také míti příčinou zlo.[174]) To byl snad také počátek jejich dualismu.

Tolika dozkoumali se bádaví duchové staropohanští, víc a dále nemohli. My jim také nikterak nezazlíváme a nic nepředhazujeme, jelikož víme, že se upřímně pravdy poznati snažili, a že učení, jež prozkoumati chtěli, jest nad míru těžkým. Sám největší mudřec křesťanský, sv. Augustin vyznává[175]), že, jakkoli nic není lehčího než poznati pokaženosť lidstva, nic není také těžšího než dokázati, čím se stala. Ne snad proto, že není důvodů, nýbrž proto, že jich nelze pochopiti. Proto se také sv. učitel ani velice nediví, že se učení toho tak málo uznává, jest zajisté vzato z oboru nadpřirozeného, ze zjevení Božího.[176]) Co jest však ve zjevení Božím a z řádu nadpřirozeného, nemožno poznati jinak, než zjevením Božím, aspoň běží-li o poznání dokonalé a skutečné. Proto vždy bude chválou starých, že o něm věděli aspoň tolik, kolik nám pověděli. Tím také na svůj prospěch liší se od moderních pohanů, kteří, místo aby vyznali nedostatečnosť lidskou v takových věcech a přiznali se ku zjevení Božímu, popírají skutečnosť události té a zavrhují učení křesťanské i staropohanské, a vymýšlejí theorie, kterých ničím ani zdaleka dokázati nedovedou a pro které žádají od nás víru, jíž nic jiného podkladem dáti nemohou než svou učenosť a to začasto velice zdánlivou a povrchní, jak jsme toho pozorovati měli příležitosť i ve stati této.

Proč nechtějí přijati odpůrcové naši učení zjevení Božího o hříchu dědičném? Jaké mají proti němu důvody? Dostačí zde, co nestačí nikde, totiž — pochybovati, nemožným vyhlašovati a popírati? Neohlížejme se zatím po tom, je-li možno či li nic zjevení Boží, a odpusťme zde i panu Masarykovi blasfemii, které se dopustil mluvě o zjevení Božím na stránce 181., a tažme se, jaké důvody možno uvésti proti učení o hříchu dědičném? Mám za to, že všecek a hlavní důvod, který náš rozum uvede, bude: Nemohu srovnati ve své hlavě, proč bychom všichni za jednoho trestáni byli, když jsme vlastně osobně nic nezavinili! To by asi byla kostra celého důkazu. Proti tomu, vlastně na vysvětlenou toho, podotýkáme toto: Nikoli, není to nemožno, ani nespravedlivo, jest to platný zákon podnes, a ve světě zříme jej co chvíle, ať si to srovnáme ve hlavě čili nic. Dlužno totiž předně na to váhu klásti, že netřeba vždy jen našeho rozumu se dovolávati, a co se mu nepodobá, vše odsuzovati nebo zavrhovati, jelikož takovými všemocnými pány nejsme, aby jsoucnosť toho neb onoho visela na rozumu našem. Amerika byla dříve než jsme se o ní dověděli, a Amerika bude i když nám odzvonili a náš rozoumek i s námi pochovali. Dílů světa jest pět a bude jich pět, ač Sokrates, Plato, Aristoteles a jiní mudrcové starověcí znali jen tři. To uvádíme proto, abychom povšechně ukázali, že naší vědou a rozumem tak sebevědomě a všemohoucně oháněti se nesmíme. Po té odpovídáme

---

[173]) Plato, De Leg. 10, p 896.
[174]) Aristoteles, Metaphysic. 1, 4, 3.
[175]) S. Augustinus, De moribus ecclesiae cathol. 1, 22, 40.
[176]) S. Augustinus, Contra Julianum Pelag. 6, 5, 11.

předložené námitce proti hříchu dědičnému. Dovednost vojevůdcova jest štěstím celého vojska; neschopnost jeho zaviňuje porážku všech. Na štěstí kormidelníkově a zdařilé plavbě jeho záleží životy všech na lodi jedoucích. Hlava-li bolavá, stonou všecky údy. Hříchy a chyby knížat mstí se na celé zemi. Nezdárné děti, — třebas i jedno — otravují život rodičův a přátel všech. Neštěstí otcovo je neštěstím celé rodiny. Zemřela-li matka, jest dítě sirotou, a neudělalo osobně nic. Chudoba rodičů stíhá i děti, bohatství jejich blaží též děti. Vidíme tedy, že kole nás ve světě platí v tak mnohé příčině týž zákon, jejž popírají protivníci při hříchu dědičném, vidíme, že platí podnes, a všechny nářky a všechno popírání nepomáhají nic, zákon trvá a zaznívá z úst sterých: Jeden za všecky a všickni za jednoho! Podívejme se na dějiny a uvidíme, že jej potvrzují na každém listě. Nechoďme k Němcům, ani ku Francouzům, neukazujme na Luthera a Bismarka, neukazujme na Voltairea a Napoleona, ale zůstaňme pěkně doma v Čechách a ukažme na své Husy, Komenské, Žižky, Fridricha z Falce, Miloty z Dědic, Otokary, Břetislavy, Karly a Václavy a popřeme, máme-li k tomu chuť, zmíněný zákon: Jeden za všecky a všickni za jednoho. To trvám, nezdá se našim moderním svobodářům nic nespravedlivého, že vítězstvími Žižkovými chlubil se celý národ. To trvám, není jim nikterak proti rozumu, že z blahodárné činnosti Karla IV. těžil celý národ, třebas i z toho kamenného mostu až do nedávna? A jak, přestává zrádný skutek Miloty z Dědic a hanebný útěk Fridricha z Falce proto, že jsou proti rozumu a svědomí, že jsou nespravedlivy? Nikoli! Platí tedy zákon — jeden za všecky a všickni za jednoho, — o nějž opírám učení zjevení Božího o hříchu dědičném? Jest věru viděti, že naši protivníci nemají jen sami jakési privilegium (výsady) dovolávati se rozumu v záležitosti své, a že my se jeho dovolávati můžeme ne-li větším, tedy aspoň právem tolikým. Ostatně připomínáme, že ta zdánlivá nespravedlnost v učení o hříchu dědičném jeví se mnohem menší, než si naši protivníci myslí. My katolíci totiž věříme, že jako skrze jednoho člověka (Adama) přišla smrt, to jest zlo a hřích, na tento svět, „tak (přišla) skrze spravedlnost jednoho (Krista) na všecky lidi milost k ospravedlnění života.“ [177]) Milostí tou podporován může každý napravovati pokažené nitro své, může odporovati hříchu a vystříhati se zlého. Kde máte něco podobného v uvedených příkladech, dle nichž za vinu jednotlivce pykali mnozí? Který jednotlivec mohl nebo může napraviti zradu Milotovu? Vidíte, že my, se svým učením křesťanským o původě, následcích a nápravě zla, jsme mnohem lépe na tom než Vy, kteří jen stále rozumu a přirozenosti se dovoláváte?

Končím hlavu tu, připomínaje, že hřích dědičný v památkách starých národů všeobecně jest označovaný, ve zjevení Božím jistojistý a v moderní nevěrecké vědě ničím nevyvrácený. Rozdíl mezi starými pohany a novými nevěrci ten jest, že oni nejasné památky o něm měli, a následky jeho upřímně vyznávali, tito však že jej úplně z paměti ztratili a následků jeho neupřímně zapírají a strašlivě přehánějí. [178]) Co proti učení zjevení Božího namítají ze stanoviska

---

[177]) Sv. Pavel k Římanům 5, 18.
[178]) Myslím novověké filosofy deterministy, kteří svobodnou vůli člověku po luthersku popírají a všecky jeho zlé skutky nutností, nepříčetností atd. omlouvají.

vědeckého a rozumového, nemá takové důkaznosti, jak si myslí. Ukázku toho — o nespravedlnosti a nepochopitelnosti — čtenáři jsme již podali, a jak doufáme, aspoň tak daleko ho přesvědčili, že nám za pravdu dá, řekneme li, že našim odpůrcům bude chápati se zbraní jiných, s těmi dosavádními, — a ty jsou vlastně jejich nejlepšími, — s těmi dosavádními že proti nám pole neudrží a nad námi nezvítězí.

XIV.

O Božím zjevení.

Abychom přítomnou hlavu napsali, pohnul nás urážlivý a ničím neodůvodněný výrok páně Masarykův[179]), že prý „ovšem vidí věda v učení o zjevení zbytky mythu, jímž vyložiti se mají všechna duševní a historická fakta, kterých filosofie Aristotelova vyložiti nedovede“. Výrok zovu urážlivým, poněvadž není pravda, že α) zjevením vyložiti se mají všechna fakta duševní a historická; poněvadž není pravda, že β) zjevení vyložiti náleží, „co nemůže vyložiti filosofie Aristotelova“. Pravda jest, že zjevení Božímu z nás nikdo tak nerozumí, že je v tom smysle na čisto zavrhujeme, že pan Masaryk tedy jiný smysl zjevení podstrkuje než jeho vyznavači, a že svého výmyslu docela ničím nedokazuje. Je to věru velmi smutným i bolestným, když muž, který jest povolán a povinen hlásati vědu, tak nevědomě a nesvědomitě si počíná, že si ani tolik práce nedá, aby aspoň znal věc, o níž píše, aby něčeho neodsuzoval, nemá-li o tom pravého pojmu. Tak se vědě ani pravdě neslouží!

Rozeberme si výpověď páně Masarykovu, a zkoumejme, vidí-li věda právem v učení o zjevení zbytky mythu čili nic. Celého učení o zjevení nám ovšem probrati zde nelze; hlavních však částí všimnouti si, jest potřebí! Povedeme si pak v rozpravě své následovně: Vyložíme, α) co zjevení skutečně jest, β) dokážeme, že je možno, potřebno a γ) historickou událostí. Doufáme, že z toho bude vidno, kde jsou ty „mythy“ a všelijaké „zbytky“, o nichž věda a svědomí soudí. Dojem, který na nás vůbec činí spis páně Masarykův, pojednávaje o katolické vědě a víře, jest zcela nepříznivý; něco jsme již posud ukázali, a ostatní ještě ukážeme, zvláště až v páně professorovy litografické přednášky nahlédneme a se přesvědčíme, že o katolických filosofech středověkých pan doktor nemá ani ponětí a že podávaje jejich život a učení, prozrazuje, že děl Scholastiků ani neviděl, a jen z protikatolických filosofických kompendií čili výtahů potichoučku „vytahoval“. Zatím jen tolik budiž napověděno, aby naši čtenáři věděli, že jsme přání svých přátel vyhověli, a se odhodlali pana Masaryka

---

V tom trvám, chybuje také trochu pan dr. Masaryk, jenž, ačkoli k pokroku a liberalismu se v životě přidal, ve své knížce na stránce 4. v § 2. v odstavci 2. napsal: „přesvědčujeme se ustavičně, že osudy své u míře velmi skrovné sami spravujeme a řídíme, že postaveni byvše ve svět po celý život jaksi slepě (!), maní (!) kráčíme dráhou osudem nám vykázanou. V otázkách životních, které pro nás největší důležitost mívají, málo ustanovujeme (!), ale obyčejně na zdař Bůh se rozhodujeme (!) a v jakési důvěře kroky své řídíme (!) za cílem nám neznámým.“ Škoda, že pan doktor necituje z tureckého koránu!

[179]) Dr. Masaryk, Základové konkretné logiky, 181, v § 137. na konci.

tak po lebku nepustiti, a o té jeho pokrokové vědě třeba celou knihu napsati, aby si pamatoval, že ani o katolické věci nesmí si každý zavaditi a o nich psáti, co a jak by chtěl, že i my katolíci žádáme důkazy a ne „holá slova“, blýskavé fráze, že ani zde nedostačí zlehčovati, překrucovati a jiný smysl slovům podstrkovati. Pan doktor jest takovým vědeckým poctivcem, že i zde, jednaje o zjevení, a pověděv, že v něm „věda vidí zbytky mythu“, neráčil uznati dobrým, pověděti, která věda, neráčil pověděti, že jest to liberální věda, jíž ještě hodně oříšků bude rozlouskati, než se toho přívlastku zbaví a světu objeví v lesku dokázané pravdy, jakožto pravá věda. Ano, pane professore, vědě se koříme, před vědou uctivě hlavu skláníme, ale nikoli před liberální. Dokud budete míti liberální a svou vědu, nemáte čisté, pravé vědy, ani práva mluviti jménem vědy, pravdy a osvěty, nýbrž jste povinen, jako poctivec, prohlásiti — a také i těm svým universitním posluchačům, — že tak povídá věda liberální a Vaše, která tak jest nade vše zpátečnictví povznesena a klerikalismu daleka, že se necítí povinnou prohlásiti, že ty i ony námitky, kteréž uvádí proti „theologickému náboženství“, již dávno a dávno v Anglii, Francii a Němcích byly proneseny, a od katolíků nesčíslněkráte vyvráceny neb aspoň vyvracovány. Vidíte, to by byla také věda, a k tomu ještě poctivá: věda, která by Vás vázala, vše, co tvrdíte, dokázati, ničeho nepřekrucovati, ničemu nepravého smyslu nepodstrkovati a kde co opíšete, pěkně zcela otevřeně pověděti a cizím peřím neblýskati. Jednu z těch mnohých věcí učiním za Vás na konci své polemiky, až uvedu Vaše námitky a jejich původce, a to jménem vědy, ne své a ne Vaší a ne liberální, nýbrž jménem vědy čisté, nijakým osobním náhledem ani stanovištěm nezkalené, zkrátka, jménem vědy pravé! —

Slovo „zjevení“ ve smysle povšechném označuje každé sdělení nebo vysvětlení neznámé a tajné věci. V tom smysle „zjevuje“ i pan dr. Masaryk svým posluchačům, když jim na příklad vykládá o rozpadení katolické církve, o křesťanských sektách nebo něčem jiném, jehož „zbytkův a mythu“ kromě jeho filosofie nedovede „vyložiti filosofie Aristotelova“. Rozdíl zde jest neveliký, ten totiž, že u pana prof. Masaryka jest to přesná „věda“, v „theologické církvi“ však, a to platí o nás katolících, jsou to „zbytky mythu“. Pan professor zde patrně příliš si podkuřuje a pánbíčka snižuje, jelikož takové zjevení, které dovoluje sobě, měl by také dovoliti Jemu a o zbytcích a mythech buď nemluviti nebo stejnou měrou oběma měřiti. Věda by v tom viděla kousek oněch „duševních a historických fakt“, které filosofie Aristotelova vysvětliti dovede, a zdravý rozum také. V tomto tedy smysle beze zbytku a mythu „zjevení“ popříti nelze. Než přiznejme se! Slovo zjevení brává se ve smysle jiném, prvního jasnějším a přesně určitém. Zjevením rozumíme vlastně onu činnosť a onen projev Boží, kterým světů pán rozumným bytostem sděluje a vysvětluje potřebné pravdy a děje. V tom smysle pan dr. Masaryk „nezjevuje“ a svým posluchačům, vlastně čtenářům, povídá, že prý věda vidí v tom „zbytky mythu“. Důkazu k tomu pan doktor nepotřebuje, a čtenář jeho filosofie snad také ne, jelikož pan professor o důkaz ten ani se nepokusil, a to z té asi dobré příčiny, že těch „duševních a historických fakt“, jež jsou se zjevením od pravěku spojeny, ani podle Aristotelovy ani podle své filosofie vyložiti nedovedl. Za druhé stavím

na jisto proti panu dru. Masarykovi, že i moderní věda v jednom smysle ani tohoto (shora popsaného) zjevení Božího nepopírá. Zjevení Boží béře se totiž na dvoje, na zjevení přirozené a na zjevení nadpřirozené. Poučení, kterého se člověk dodělává o Bohu a božských věcech v přírodě a sám v sobě světlem svého zraku a rozumu, sluje zjevením přirozeným. Kdož zajisté popře, že viditelná kole nás příroda a neviditelné v nás nitro (duše) nejsou vzácnou knihou, ve které Bůh napsal základní a hlavní pravdy přirozeného náboženství, napsal, aby si v nich člověk bedlivě četl a o nich náležitě zkoumal? Že Bůh na tento způsob mnoho zjevil a zjevuje, dokazuje třebas i ta Aristotelova filosofie, ve které tolik krásného o Bohu a jeho vlastnostech pověděno, na př., že Bůh jest, a že jen jeden Bůh jest atd. i bez známé morálky Senecovy. Vtipně zde poznamenal prof. dr. Schanz řka:[180]) „Jako umělec zjevuje se ve svém díle, tak zjevuje se Bůh ve svém velikolepém díle stvoření." K tomuto zjevení hlásí se po dnes ohromná většina lidí i mezi filosofy a učenci, pana dra. Masaryka nevyjímaje. Jeho zlé slovo o „zbytku mythu" neplatilo asi zjevení Božímu v tomto smysle, nýbrž v jiném, kterýž ihned podáme, jakmile konstatujeme, že pan professor užil zde patrně příliš povšechného významu, a že hodný „zbytek" jeho musí vzíti zpět, aby toho „mythu" nebylo tolik. Pan doktor chce jen se doteknouti onoho zjevení, které sluje po katolicku nadpřirozené a stává se na ten způsob, že Bůh sám vysvětluje, i když Aristoteles a jeho filosofie nemůže vyložiti všelijaké ty „zbytky mythu", které týkají se Boha a člověka chtějíce určitou odpověď na otázky nejdůležitější. V tomto zjevení rozhoduje tedy onen nadpřirozený způsob, kterým se nám poučení a sdělení o nějakých pravdách a dějích dostává, nikoli naším přičiněním a naší schopností, nýbrž působením Božím: v prvém zjevení dostačil náš rozum, v tomto třeba nového světla, víry, a v nebi bude třeba světla slávy. Mimo nadpřirozený způsob bývají zde obsaženy také nadpřirozené pravdy, čehož ve zjevení onom (přirozeném) není.[181]) Dobře však zde podotýká znamenitý apologeta[182]), prof. dr. Gutberlet, že nadpřirozenosť zjevení Božího nezáleží podstatně v tom, aby zjevené pravdy byly samy v sobě tak vysoky, aby jich člověk svým rozumem dodělati se nemohl, aby byly všecky nadpřirozeny, nýbrž (že záleží nadpřirozenosť ta) v tom, že Bůh sám ku člověčenstvu mluví a jemu takové pravdy a děje (jevy) sděluje, užívaje při tom znamení a prostředků, které nade vši přírodu vynikají, a přirozeným řádem nikterak se nevysvětlují ani nestávají.[183])

---

[180]) Dr. Schanz, Apologie des Christenthums II, § 8. S. 205.

[181]) Vykládati, kterak Bůh působí na ducha lidského, chtěje mu něco zjeviti, jak mu předvádí věc, kterou chce zjeviti, a jak zbystřuje ducha: děje-li se tak obrazně nebo přímě sdělováním ideí; o inspiraci a proroctví, přímém a nepřímém, všeobecném a soukromém zjevení, zde z příčin patrných nebudeme a čtenáře k odborným theologům odkazujeme, z nichž zvláště Hettingra jmenujeme a jeho knihu o fundamentální theologii. (1) I. 130—32.

[182]) Dr. C. Gutberlet, Apologetik II. 1—2. Vůbec dovoluji si znamenitou knihu páně Gutberletovu vřele doporučovati.

[183]) Dr. Schanz ve své Apologii II. 205. podle toho zcela nesprávně určuje, co jest nadpřirozené zjevení Boží, když píše: „Die Offenbarung, welche die menschliche Fassungskraft übersteigende Wahrheiten zum Inhalte hat und dem Menschen unmittelbar zu theil wird, pflegt man deshalb eine übernatürliche Offenbarung zu nennen." Apologie Schanzova má bohatý a krásný obsah, nikdy

Boj proti zjevení Božímu v tomto smysle jest urputný a můžeme říci, a dlouholetý. Hlavním nesmiřitelným odpůrcem jeho jest naturalismus, nauka to, která v soustavě světové vidí celek tak zaokrouhlený a všelikému působení Božímu nepřístupný, že jen ty jevy a zjevy v říši světové připouští, které se stávají dle stávajících známých přírodních zákonů. Nejsprostější formou systému toho jest nekalý materialismus: také poplétený a směšný pantheismus nevede si lépe a hanby té nedovede setříti s něho koberec pobožných frazí a bohatých slovných rčení, kterým jej obohatil „výtečný“ Schleiermacher, od něhož si pan dr. Masaryk tu a tam nějakou maličkost vypůjčil, ale beze svědků, takže toho ani ve své knize nepoznačil. Přesně podle „vědy“ pověděl asi Schleiermacher, co zjevení jest, když děl, že jest to „každé původní sdělení vesmíru a jeho nejvniternějšího nitra člověčenstvu.“ Co o tom smýšleli jiní pantheisté, hlavně Hegel a jeho četní modloslužebníci, jest též známo, a komu by nebylo, ať si přečte Hettingrovu Apologii neb Apologetiku (I. 135), v nichž o všem pojednáno důkladně. — Jiným odpůrcem zjevení Božího jest deismus. Dle této „vědy“ jest ovšem Bůh ode světa rozdílným, ale tak, že se oň nestará a povšechnému běhu přirozenosti nechává. Němci zde mají krásné rčení, jež uvádí dr. Hettinger když píše,.. „aber sein Gott [184]) (totiž jmenovaného deismu), der *ver*schieden ist von der Welt, ist auch *ge*schieden von ihr.“ Nejstarším znamým mluvčím deismu byl zlopověstný Epikur, proti němu již Cicero psal: [185]) „dii nulla re egentes hominibus consulunt, — bohové ničeho nepotřebujíce lidem radí a jim pomahají. Jméno „deismus“ ukazuje se již v roce 1563., a to po prvé v Anglii jsouc podporováno revolucí a reformací sedmnáctého věku. Ve Francouzích rozšiřovali jej po stu letech s velikým úsilím Voltaire a Rousseau; v Němcích Reimarus, Bahrdt, Mendelsohn, Garve, Platner, Abbt; u nás v Čechách pověstné epištoly kutnohorské (Havlíček) podobně vystoupily proti zjevení Božímu, až nalezly odpůrce v dru. Škorpíkovi. [186]) Mimo uvedené „vědy“ prohlásily se proti zjevení Božímu rationalismus, skepticismus a ovšem i onen liberalismus, jehož otcem v Němcích byl prof. dr. Semler. Kdo by se o tom krátce a důkladně poučiti chtěl, prostuduj výborný spis [187]) prof. dra. Hackův „Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft“ II, § 1. S. 1—7. Námitky, které se činívají z různých těchto stran proti zjevení Božímu, lze všecky shrnouti asi ve troje: buď se tvrdí, že zjevení jest vůbec nemožno, a to ovšem systém nejhorší, nebo se tvrdí, že jest nepotřebno, a za třetí, že se popírá jeho historická událosť, to jest, že se nepřipouští, že by se kdy zjevení bylo jaké stalo. Nám proti těm systémům jest tedy kratince dokázati, že zjevení Boží jest možno, že jest prospěšno a historicky zajištěno, jakožto nepopíratelné

---

bych však nepodepsal posudku, kterýž o ní uveřejnil ve Hlídce literární dr. Vychodil, přirovnávaje ji k apologii Hettingrově a do jisté míry klada ji nad ni. Hettinger jest theolog důkladný; Schanz chybuje často.

[184]) Dr. Hettinger, Apologetik I. (1) I. 135, 2.

[185]) Cicero, De natura deor. I. 44.

[186]) Ježek, Zásluhy katolického duchovenstva o řeč a literaturu českou od r. 1780—1880. na stránce 101.

[187]) Spis dra. Hackův jest psán vlastně pro gymnasisty, avšak každý vzdělaný laik bude jej čísti s velikým prospěchem.

objektivní faktum.[188]) Pyšné slovo Protagorovo[189]), že člověk jest zdrojem a měřítkem všeho — ἄνθρωπος μέτρον πάντων —, dostalo řádnou a správnou odpověď proslulým ohlášením Platonovým[190]) — θεὸς μέτρον πάντων — Bůh jest všeho měřítkem. Středověký filosof, sv. Tomáš Aquinský[191]) poukázal velmi dobře na kořen pyšné domněnky Protagorovy, když děl, že starodávní filosofové proto vyhlásili rozum *náš* měřítkem i zdrojem vší pravdy, poněvadž neuznávali, že by různé tvary věcí přirozených od nějakého vyššího rozumu byly, nýbrž od osudu že pocházejí. Nemnohými těmi slovy zkritisoval Andělský Učitel uvedenou domněnku tak výtečně, že po dnes lepší odbytné nepotřebuje: osudu a jeho moci na tento svět již se nikde nevěří, a každá domněnka, která na něm se zakládá, ani u nejliberálnějších racionalistů víry a přízně nemá. Důkaz, který podává sv. Tomáš Aquinský proti Protagorovi a jeho stoupencům, že rozum lidský nemůže býti zdrojem a měřítkem vší pravdy a všeho poznání, jest tak pádným a zřejmým, že sám sv. učitel užívá slova „manifestum“ a tvrdí, že trojím způsobem se o tom „patrně“ přesvědčiti možná. Líto nám, že nemůžeme podati důkazu toho na místě tomto: pilný čtenář najde jej v Tomášově díle nadepsaném: Quaest. disp. I. quaest. unic. de spirituali creat. a. 10.

I. Kdyby nadpřirozené zjevení Boží možným nebylo a kdyby v něm liberální věda právem viděla zbytky mythu, bylo by jí, a to zajisté snadno, dokázati nemožnosti té po stránce trojité. Předně náleželo by „vědě“ dovoditi nemožnosti nadpřirozeného zjevení Božího se strany Boží, to jest, předně by jí dovoditi bylo, že Bůh nemůže nadpřirozeného zjevení učiniti; po té bylo by dokázati, že člověk, jemuž se nadpřirozené zjevení děje, nemůže zjevení toho přijati, a konečně náleželo by „vědě“ dolíčiti, že pravdy, které Bůh člověku v nadpřirozeném zjevení známy činí, jsou nemožny. Nemůže-li „věda“ těchto tří nemožností, neb aspoň jedné z nich skutečně dokázati, jest očividno, řekněme za Andělským „manifestum“, že nemá práva mluviti o „zbytku mythu“, a že má povinnosť smýšleti a psáti o nadpřirozeném zjevení Božím uctivěji než učinil pan prof. Masaryk. A tak tomu skutečně jest. Liberální, antikatolická „věda“ nedovedla dosud, ač se o to nesčíslněkráte pokoušela a pokouší, ani jediné z oněch tří nemožností dovoditi. Její pokusy a námitky jsou dle prof. dra. Jungmanna (v Lovani) mizerny a docela nesmyslny.[192])

---

[188]) Poznamenáno budiž, že pantheismus, naturalismus a absolutní rationalismus jsou církevně odsouzené systémy. Srovnej v Syllabu I. prop. 2—7. Právě teď vyšel výborný spis téhož nápisu ve druhém vydání od vdp. probošta Dra. Ant Lenze, jejž svým čtenářům doporučuji.

[189]) Diog. Laërt. IX. 311.

[190]) Plato, De legg. IV. p. 186.

[191]) S. Thomas Aquin. I quaest. 16 art 1. ad. 2. „Antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu. Et quia considerabant, quod verum (pravda) importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum.“

[192]) Dr. Jungmann, Tractatus de Religione ed. 2. pg. 55. n. 60: „Revelationem divinam esse possibilem tam est evidens, ut vix probatione indigeat, et rationalistae nonnisi objectiones quasdam omnino ineptas inverire potuerint!

1. Důkaz, že Bůh nadpřirozené zjevení učiniti může[193]), podáváme takto:

α) Je-liž i samému člověku možno rozličným způsobem (a ne jen dílem svým) myšlénky své sděliti jiným, jest nepopíratelno, že to musí býti také možno Bohu, a to měrou daleko vyšší a dokonalejší. Kdyby možno bylo Bohu zjevovati myšlénky a pravdy své jen veledílem Jeho (stvořením), jinými slovy, kdyby možno bylo Bohu jen zjevení přirozené. následovalo by, že moc a svoboda Jeho, pokud na venek mimo Boha se jeví, nejsou neomezeny, svrchovany a naprosty, nýbrž omezeny, podmíněny, závisly a stvořením vyčerpány. V tom případě bylo by však po Bohu, jelikož Boha omezeného, podmíněného a závislého mysliti nelze. Takový Bůh nikde nejestuje mimo některé poplětené nebo domýšlivé hlavy, které patrně nevědí, co slovem Bůh dlužno rozuměti, nebo vědí-li, jsou tak neupřímny k sobě i k Bohu, že se toho vzdávají a proti tomu jednají. Takové počínání znelíbilo se i samému Rousseauovi, jenž prohlásil je drzostí a nestoudností.[194]) Přihlížíme li tedy ku všemohoucnosti Boží, nelze právem nadpřirozené zjevení pokládati nemožným, nelze v té příčině s panem drem. Masarykem vyhlásiti je „zbytkem mythu“.

β) Nejen všemohoucnosť Boží nepříčí se nadpřirozenému zjevení, nýbrž i jiné vlastnosti a dokonalosti Jeho nepříčí se jemu, a dokonce ne ty vlastnosti a dokonalosti, kterých dovolávají se páni odpůrcové, totiž Boží dobrota, nezměnitelnosť, moudrosť, svatosť, spravedlnosť a prozřetelnosť. Pravda jest v té věci právě na straně opačné: všecky jmenované dokonalosti Boží jsou zrovna zdrojem nadpřirozeného zjevení Božího. Nadpřirozené zjevení Boží nepříčí se dobrotě Boží, jelikož právě jím ukazuje svrchovaný Bůh, jak nekonečně k nám lidem laskav a dobrotiv jest, když dav nám knihu, v níž obsaženo zjevení povšechné a dav nám způsobilosť vyčísti je z ní, — myslím přírodu, duši, rozum, — dav nám je mimo naši zásluhu, mimo všechno právo, ano proti zásluze a za mnohé bezpráví, blahosklonně snižuje se k nám, má soustrasť i shovívavosť s námi a pomáhá nám poznati, čeho třeba, bychom šťastnými byli zde i onde. Mluv co mluv, nikdy mi nenamluvíš, že se v tom nejeví dobrotivosť Boží; mluv co mluv, nikdy mne nepřesvědčíš, že by svrchované dobroty bylo nedůstojno nebo nemožno vrchovatou měrou se ukazovati. Jako jest možno velikému světlu svítiti daleko, a jako vniterná veliká světlosť není na překážku, aby svítilo, nýbrž zrovna na podporu a příčinu, tak také jest možno, veliké dobrotivosti činiti dobře, daleko a velice, tak také není jí na závadu vniterná (podstatná) velikosť její, nýbrž opačně, jest jí pobídkou a příčinou působnosti. Ne! V dobrotivosti Boží nemožno nalézti příčiny, pro kterou by Bůh zjeviti nemohl nebo nesměl. Z dobrotivosti Boží nelze dokázati žádné vědě, že by nadpřirozené zjevení bylo „zbytkem mythu“, a pan prof. dr. Masaryk může býti jist, že by jeho jméno ode všech liberálních vědců do ne-

---

[193]) Dr. Hake, Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft, II. 7. et seqq.

[194]) Námitek vyvraceti nemůžeme, jelikož pan prof. dr. Masaryk po svém způsobě ani těch nepodává.

konečna bylo ctěno, kdyby nemožnosti nadpřirozeného zjevení Božího z dobroty Boží dokázal. I my byli bychom mu za to vděčni!

γ) Lze-li dokázati nemožnosti nadpřirozeného zjevení Božího z moudrosti a nezměnitelnosti Boží, viděti třebas i z těch námitek, které zde činí Spinoza[195]) a Strauss, předáci to uznaní odporné strany. Příčí prý se na nejvýše moudré bytosti, praví Strauss,[196]) aby v čase něco opravovala, doplňovala, co od věčnosti neučinila: tím by se změnila a první nejdokonalejší bytostí již býti přestala. Také by prý to prozrazovalo, že nekonečná moudrost hned na začátku chybila, když člověka a přírodu tak zbudovala, že později jim pomáhati musila, tvrdí Spinoza. Divno, že tito páni o milého Boha a Jeho vlastnosti najednou tolik se starají. Mně zde napadá známé: Bojím se Danaů dary nesoucích, — Timeo Danaos dona ferentes! Ano, moudrost a nezměnitelnost Bohu přinášejí, ale proto, aby Mu popřeli, že smí lidstvu něco pověděti, zjeviti. Strachy i námitky jejich jsou však zcela lichy a my máme na ně odpověď již od sv. Augustina a ve Středověku od sv. Tomáše z Aquina. Nebáli se tito duchové obtíže té, ač o Bohu a jeho vlastnostech trochu více věděli a jinak psali než osvíceni vědaři Spinoza a Strauss, nebojíme se jí ani my a jsme přesvědčeni, že nadpřirozené zjevení Boží neodporuje moudrosti Boží, neničí Jeho nezměnitelnosti, není opravou odvěkého plánu. Slyšme, jak o tom soudí filosof Hipponský[197]): „U Boha ale prvnější vůle nižádnou pozdější ani změněna ani zapuzena nikdy nebyla; nýbrž jednou a touž věčnou a nezměnitelnou vůli působil, že věci od něho stvořené i dříve jsou nebyly, dokud jich neučinil, i že potom jsou byly, když bytí svého vzaly počátek“. A ve knize XI. 4. jest téhož mudrce významný nápis: „O stvoření světa, ježto se v času stalo, ačkoli žádným novým u Boha uložením, tak jakoby něco byl zamyslil, čemu před tím nechtěl.“ Sv. mudrc Aquinský[198]) pak dí, že jiná jest změniti vůli, a jiná chtíti, aby jiné věci se změnily. Můžeť někdo, i když mu tatáž a nezměněná zůstává vůle, chtíti, aby nyní dělo se toto a později ono. Jen tehdy by se vůle změnila, kdyby někdo nyní chtěl, co dříve nechtěl, nebo již nyní nechtěl, co dříve chtěl.“ Myšlénka obou učitelů jest patrna. Ustanovil-li jsem se dnes, že zítra budu psáti proti páně Masarykovým „mythům“, a učiním-li tak, tu se vůle má zítra nezměnila nýbrž naplnila. Tak jest u Boha, jenž od věčnosti ustanovil, cokoli v čase učinil, tedy i to nadpřirozené zjevení; odtud nelze ze zjevení dokazovati změnitelnosti Boží, ani lze povídati, že tím jednáno na úkor moudrosti Boží. Námitka by platila, kdyby se ustanovené zjevení to od věčnosti nebylo stalo v čase. Co povídá nevěrný, překřtěný žid Baruch Spinoza o nedokonalosti, které by se byl Bůh dopustil nedav člověku z počátku, co mu ustanovil od pra-

[195]) Spinoza, Tractatus theolog. politc. cap. 7.

[196]) Cf Hettinger, Fundamentaltheologie I. 150.

[197]) S. Augustinus, De civitate Dei XII. 17. Český překlad uvádím z dra. Lad. Čelakovského.

[198]) S. Thomas Aquin. I. quaest. 19. a. 1. „Aliud est mutare voluntatem et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle, quod nunc fit hoc et postea fit contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle, quod prius non voluit, vel desineret velle, quod voluit.“

*

věku (věčnosti), a čekaje s tím až do časů, nemá docela žádné oprávněnosti, jelikož pan Baruch zapomíná, že zjevení Boží jest nezasloužený dar Boží, a že nenáleží přirozenosti lidské. Kdybychom se Spinozou po scholasticku hovořili, řekli bychom mu a všem, kteří o nespravedlnosti povídají, nego suppositum, jelikož *nad*přirozené zjevení Boží není přece něčím přirozeným, jak ze slova samého patrno. Mínění Spinozovo jest zkrátka protimluv, — contradictio in adjecto!

c) Nadpřirozené zjevení Boží nepříčí se však ani Boží svatosti a prozřetelnosti. Nepříčí se svatosti, jelikož nadpřirozené zjevení Boží poučuje nás, co jest nám mysliti, věřiti a činiti, bychom se Bohu líbili; poučuje nás, čeho dlužno se varovati a nečiniti, bychom Ho neuráželi. Svatosť nechce však nic jiného než právě to; není tedy učení tomu protivno, ani učení to není protivno jí. Jen neznalec nadpřirozeného zjevení Božího může popírati, že v něm skutečně není, co člověku činiti dlužno, aby se Bohu nade všecko svatému líbil. Každá stránka Písma svatého viní ho v té věci ze lži; se lhářem není však řeči. Co souditi dlužno o prozřetelnosti Boží, běží-li o nadpřirozené zjevení, jest každému patrno, kdo ví, jak se věci dály v dobách starých u všech národů pohanských: o tom rozepíšeme se na jiném místě stati této z daleka a široka, proto zde od dalšího upustíme, bychom tétéž věci neopakovali. Stokráte podepíši spíše výrok, že by Boží prozřetelnosti nebylo viděti, kdyby Bůh byl člověčenstvo nechal v bludě a tmách, v které zabředlo, než podepíši jen jednou jedinkráte, že se vlastnosti té nejeví, když se dí, že Bůh se o lidi staral, napomínal, je vodil a poučoval. Odtud vyznávám, že se mi deismus v této věci mnohem více podobá než rationalismus, jelikož jest aspoň důsledným, když proto nadpřirozené zjevení Boží zavrhuje, že prozřetelnosti Bohu popírá. Suď tedy čtenáři, jakým právem „vědy“ v tomto boji mluví o zjevení jakožto „zbytku mythu“, jakým právem chce se popříti Bohu možnosť a schopnosť nadpřirozeného zjevení.

2. Jako vlastnosti Boží nikterak nepřekážejí Bohu, aby něco zjevil, tak ani vlastnosti lidské nepřekážejí člověku, aby zjevených pravd nepřijal. Toho dokazuji zase z dra. Haka[199]) následovně: *a*) Možno-li duchu lidskému lidským poučováním nové, dosud neznámé pravdy pověděti a sděliti, následuje, že se tak může také státi poučováním Božím. Závěrek jeví se tím jistějším, jelikož víme, že Bohu jest možno zdokonaliti přirozené síly člověkovy a povýšiti jeho rozumové schopnosti nad obyčejné síly přirozené. Dobře toho dokazuje zvěčnělý praelat, dr. Hettinger, když dí, že kdyby Bůh na mysl lidskou působiti nemohl, a to ať již jí sděluje nové ideje nebo zbystřuje mohutnosť poznavací, nemohl by toho podobně učiniti ani na lidskou vůli, čímž by se vyjímal rozumný tvor působení prozřetelnosti Boží. Nepůsobí-li Bůh ve tvora rozumného, nepůsobí ani ve tvorstvo vůbec, jelikož onen jest mu mnohem bližším než tento, byv učiněn „podle obrazu a podobenství Jeho“. Ovšem jest člověk a všechny schopnosti jeho jen jaksi nástrojem v rukou Božích, ale pamatujme, nástrojem nikoli mrtvým, nýbrž oživeným, nástrojem rozumným a volným.[200]) Věru, diviti se třeba pánům rationalistům,

---

[199]) Dr. Hake Op. et loc. cit.

[200]) Dr. Hettinger, Fundamental-theologie (1) I. 174. Kterakým způ-

jak nelogicky sobě vedou. Jednou vyvyšují rozum lidský do té míry, že jej činí ředidlem, zdrojem a měřítkem veškeré pravdy, že jím i Boha posuzují a vyzpytovati chtějí; po druhé zase tak jej snižují, že mu ani schopnosti připustiti nechtějí, aby nějaké myšlénky a ideje Boží přijal, i kdyby mu je Bůh skutečně podával.

Trochu jinak dokazuje naší věci prof. dr. Gutberlet. Praví[201]): Každý nižší duch může poučen býti od ducha vyššího (což vidíme i v nynějším světě na panu Masaryku a jeho studentech); duch lidský jest však nižším než duch Boží, proto může poučení (zjevení) přijati od něho, a to tím spíše, že duch lidský jest tolik omezen, tolika omylům a bludům podroben, zvláště v otázkách náboženských. Je to tedy přílišná pýcha, praví-li, že duch lidský musí se každé pravdy dobádati sám; je to hrubá lež, řekne-li se, že jest člověka nedůstojno, aby se od jiného poučovati dával, především ne od Boha, jelikož i v životě přirozeném a každodenním béře a poznává člověk pravdu nejen ze svého rozumu, nýbrž i z poučování a svědectví jiných. Proč by tedy bylo člověka nedůstojno přijati poučenou, — nadpřirozené zjevení — od nejhodnověrnějšího svědectví Božího? Či neví snad člověk ani tolik, že Bůh jest vševědoucím, pravdomluvným, neomylným? A ví-li, proč nadpřirozené zjevení Boží špiní, zavrhuje, mezi zbytky a mythy odsuzuje? Dějiny lidstva doličují. že národové od Boha odpadlí a Bohu nevěrní zhynuli a hynou. To napište si do památníku, pánové. kteříž i v národě našem svatováclavském vzpíráte se všemu, což Božího jest, a rozšiřujete onu lživobodu a pokrokářskou „vědu", která v nejstarších křesťanských listinách, v nejdůležitějších naší víry pravdách vidí „zbytek mythu". Důkaz, důkaz těch zbytkův a mythův, anebo kajicné vyznání: Pater, peccavi — Bože, zhřešil jsem; národe, chybil jsem!

Velevhodně připomíná zde slovutný prof. dr. Gutberlet, že člověku nejen jest třeba věděti, nýbrž i věřiti, a že vědy beze víry u nás lidí nelze nalézti.[202]) Podíváme-li se na život lidský, jakým skutečně se jeví, spatříme, že u veliké míře zakládá se na víře lidské; syn věří otci, žák učiteli, učeník mistru a nikomu nenapadne mysliti, že tím škodí své důstojnosti, svému vědění, rozumu a vzdělanosti. Kdo by toho nedbal, víry té se vzdal, zdaž by domněnky o sobě nevzbuzoval, že nemá vše ve své hlavě v pořádku? Nesnižuje-li nás víra, kterou máme v chybující, smyslu schopné lidi, a blaží-li nás, proč by nás snižovala a proč by nás neblažila víra, kterou máme v nejmoudřejšího, vševědoucího, neomylného Boha? Co tedy v tom nedůstojného a jaké „zbytky mythu", věříme-li Jeho pravdám, — nadpřirozenému zjevení? Věřiti chybujícím lidem schopni jsme, a věřiti nechybujícímu Bohu schopni býti nemáme? Toho nám, pane prof. Masaryku, dokažte, nebo jménem „vědy" o zbytku našeho „mythu" nepište!

Často jmenovaný prof. dr. Hake také píše[203]): Není-li nedůstojno Boha, aby zjevení učinil, nemůže býti nedůstojno člověka, aby

---

sobem Bůh v mysli lidskou působí, chtěje jí sděliti neznámé pravdy, pěkně vykládá sv. Tomáš Aquinský II. II. quaest. 173. a. 2.

[201]) Dr. Gutberlet, Apologetik II. 12. ad b).

[202]) Cf. Gutberlet, Apologetik II. 12—13.

[203]) Cf. Dr. Hake, Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft II. 8. ad b—β).

zjevení přijal. Nadpřirozené zjevení Boží nejen není na odpor lidské důstojnosti, nýbrž právě na opak na největší její zvelebení a povýšení. Když Bůh lidstvu zjevuje, patrně tím ukazuje. že se o lidstvo stará. že Mu na něm záleží, že se cítí jaksi k němu vázán. a to jistě člověkové důstojnosti ničeho neubírá, nýbrž zpříma přidává, novým leskem ozařuje. Nadpřirozené zjevení Boží nebrání mu nikterak, aby hodně přemýšlel, badal a zpytoval, nýbrž právě na opak, pobízí ho k tomu, staví mu na oči tak vznešený cíl, dávajíc tak vzácné prostředky, skytajíc tak velikolepé zákony, potvrzujíc právo, povinnost i svobodu. Z té příčiny podepisujeme přísný výrok prof. dra. **Klea**, jenž druhdy děl: „Člověk, který prohlašuje se neschopným zjevení Božího, musil by se důsledně prohlásiti buď Bohem, jenž pro svou výsost zjevení přijati nemůže, nebo zvířetem, jež pro svou nízkost zjevení schopno není.“ (Hake op. et loc. cit.) Oboje jest nesmyslno: — ergo!

3. Ani ve zjevených pravdách nadpřirozených nemůže věda nalézti skutečný „zbytek mythu“, ani z nich nemůže dokázati, že by nadpřirozené zjevení Boží nemožno bylo. Důkazem výpovědi naší budiž dilemma: Buď vidí věda v nadpřirozeném zjevení Božím pravdu nebo nepravdu. Vidí-li nepravdu, musí toho dokázati; vidí li pravdu, nesmí o „zbytku mythu“ psáti a naší víry zlehčovati. Pan prof. dr. Masaryk vidí v nadpřirozeném zjevení Božím dle své vědy „zbytek mythu“, tedy nepravdu, a jest povinen podati toho důkaz, čehož velemoudře dosud neučinil. Dostačilo by nám úplně, abychom na tento „zbytek“ jen ukázali a vědu páně professorovu v té věci „mythem“ prohlásili, ale neučiníme toho, jelikož panem drem. Masarykem se neřídíme a vše, co tvrdíme, vždycky pěkně dokazujeme. Pravíme tedy, že v nadpřirozeném zjevení Božím vidíme pravdu, a to ne ledajakou, nýbrž pravdu čistou, vznešenou a velikou; pravdu, jež obsahem svým za často převyšuje veškerý rozum lidský i andělský; pravdu, které nikdo a nikdy zúplna, celé a cele nevystihne nejen zde na této zemi, nýbrž ani onde nad hvězdami; pravdu, k níž nedostačí ani světlo rozumu ani světlo víry. ani světlo slávy; pravdu, kterou jediné zcela a celou postihuje světlo vědy Boží. Že takové vznešené a převysoké pravdy v Bohu jsou, že tedy i v nadpřirozeném zjevení býti mohou, dokážeme brzy. Zde jen na to rádi bychom upozornili. že člověk **nesmí** pravd těch zavrhovati proto, že jim nerozumí[204]), nesmí jich vyhlásiti „zbytkem mythu“ proto, že věda jeho jich nevystihuje, jelikož ani rozum ani věda člověkova pravd těch neučinily, jejich tvůrci a zachovavateli nikdy nejsou ani nebyly. Připadá mi zde na mysl něco, čeho nechci pominouti. Jisto jest, že pravda člověka blaží, rozum jeho bystří: jisto jest, že čím vyšší pravda tím větší blaženost i bystrost, které rozum náš z toho má, že ji pochopil, z čehož jde, že nejvyšší pravda, řekněme tajemství Boží, dle své povahy zrozeny a schopny jsou nejvíce rozum náš bystřiti, ukájeti, blažiti. Pravda má se k rozumu jako světlo k oku. Čím větší světlo, tím lépe oku, tím lépe,

---

[204]) S. Thom. Aquin. Contra Gentes, I. 3. „Sicut maximae amentiae esset idiota, qui ea quae a philosopho proponuntur, falsa esse assereret propter hoc, quod ea capere non posset; ita et multo amplius nimiae stultitiae esset homo, qui ea, quae divinitus revelantur, falsa esse suspicetur ex hoc, quo ratione investigari non possunt.“ Račiž čtenáři, dobře všimnouti si slov Andělského učitele „maximae amentiae“ „nimiae stultitiae“, jelikož tak ostrých slov „největšího bláznovství“ a „přílišné zpozdilosti“ u něho najdeš po řídku, snad již nikde!

snadněji, jistěji a více vidí: čím vyšší tedy pravda, tím lépe pro rozum, tím více a výše vidí, se blaží, bystří. Stává se ovšem, že příliš jasné, příliš veliké světlo oko naše oslňuje, že oko naše do něho dívati se nemůže, jeho nepronikå, v něm nevidí a slepne: nikdy však nesmí oko naše prohlásiti, není toho světla tak přepříliš jasného; nikdy nesmí říci, poněvadž jeho nesnesu a nepronikuu, není světlem, ale jest zbytkem tmy nebo mythu. Podobně nesmí rozum náš prohlásiti, že jest nemožna pravda, která by jej výsostí svou převyšovala; podobně musí i rozum náš uznati, že jakkoli pravda jest poznatelna, může ji jen potud poznati, pokud jest silám jeho přiměřena, pokud mezi nimi úměrnosti stává. Shledá-li, že pravda schopnosť jeho přesahuje, nebude tvrditi, je to „mythus“ a věda vidí v něm právem „zbytek“, nýbrž poctivě se přizná jak oko, že tam s vysoka pravda jemu zářná podivně se leskne, že o ní ví, ale obsahu a smyslu jejího neví, že zná její jsoucnosť ale ne podstatu, ví o bytosti ale ne o bytnosti. V tom smysle, tím řádem a právem psal špatně pan prof. dr. Masaryk o „zbytku mythu“.

Důležitá nastává nám práce, dokázati nyní přesně vědecky, filosoficky a ne theologicky, že v Bohu jsou ano musí býti tak vznešené, velikolepé, nevystihlé a nevystižitelné pravdy, kterých rozum lidský vystihnouti nedovede, kterých však přece pro řádný, bohulibý život potřebuje. Dokážeme-li, že v Bohu takové pravdy jsou, dokážeme zároveň, že zjeveny býti mohou a že aspoň z té stránky nadpřirozené zjevení Boží „zbytkem mythu“ vyhlásiti nemožno. Co skutečně jest, není „mythem“ ani jeho „zbytkem“, nýbrž nepopíratelným faktem, se kterým i „vědě“ činiti jest. I naši odpůrcové vyznati musí, že jsoucnosť nadpřirozených pravd dokazuje proti nim aspoň tolik, že jim nelze po pravdě říci, nadpřirozené zjevení Boží jest už proto nemožno, že takových pravd není. Jsoucnosť nadpřirozených pravd dokazuje aspoň tolik, že naši odpůrcové jsou nuceni, chtějí-li o nemožnosti nadpřirozeného zjevení mluviti, říci, že jest nemožným, ne sice pro ty jestující pravdy, nýbrž pro Boha a člověka. Ten důkaz jest však zcela nijakým, jak jsme již dokázali, odtud upřímným odpůrcům našim bylo by vyhlásiti, že věda nesmí „viděti ve zjevení zbytek mythu“. Zde napadá mi ještě jedna možná námitka, že by totiž někdo mohl říci: Čemu třeba nadpřirozeného zjevení Božího, když člověk jeho pravdám dle vyznání katolického nerozumí. Odpovídám, že námitka ta není vlastně proti možnosti nadpřirozeného zjevení Božího, nýbrž proti jeho užitku a snad časovosti. Mohl bych ji proto pominouti, ale není toho třeba. Odpovídám zde nejprve se sv. Tomášem Aquinským, že člověku dlužno aspoň jaksi znáti cíl, k němuž spěje. Nemůže-li však poznati jeho vlastními silami, — a nemůže, jelikož posledním cílem lidským jest Bůh, — následuje, že se dobře děje, když jest mu v tom někdo jiný nápomocen, po případě i sám dobrý Bůh, jehož nikdo tolik nezná jak On sebe sám. Z té stránky jest nadpřirozené zjevení Boží zcela na místě.[205]) Za druhé odpovídám s drem.

---

[205] S. Thomas Aquin. Summa contra Gentes I. 5. „Videtur quibusdam fortasse non deberi hominibus ad credendum proponi illa, quae ratione investigare non sufficit, quum divina sapientia secundum modum suae naturae provideat. Et ideo demonstrandum est, quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa, quae rationem excedunt. Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit, nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum, quam experiri in

Hettingrem, že i nevyzpytatelné pravdy, zjevená tajemství, nejsou rozumu lidskému zúplna neznámy, nejsou ze všech stran nepoznatelností zahaleny, že i ony mají jasné čili poznatelné stránky. Ano, možná tvrditi, že rozum lidský v záři zjevení Božího může poznati, že pravdy takové skutečně jsou, může v lesku tom do jisté míry poznati také, co jsou a jak jsou; zúplna jich poznati ovšem ani ve zjevení nedovede.[206]) Netvrdíme tím, že by člověk nepochopitelných, převelikých pravd Božích skutečně se dobádal jen svým rozumem, a beze zjevení Božího a všech jak nyní jsou: tvrdíme jen, že rozum lidský jest schopen poznati a doznati, že v Bohu takové pravdy býti musí, že je ve zjevení Božím mnohem určitěji a jistěji poznává. Zjevení se zde jaksi předpokládá, ale nebere se v takovém smysle, že by v jeho lesku člověk svým rozumem o skutečnosti pravd těch přesvědčiti se nemoh'. Tajemství člověk pochopiti nedovede: bylo-li mu však zjeveno, dovede pochopiti, že tomu může, ano musí v Bohu tak býti. Ještě lépe snad se vyjádříme, když řekneme, že, byť i člověka rozum vedl k tomu, že v Bohu jsou nepochopitelné pravdy, že ho nikde nevede k tomu, aby věděl, které to jsou a jaké. Židé i pohané věděli, že Bůh jest bytostí nesmírnou, a kdo z nich znal třebas jen tajemství nejsv. Trojice, Vtělení Syna Božího atd.?[207]) To předeslavše pravíme: Rozumu lidskému dlužno v Bohu připustiti pravdy, které převyšují veškerý ostrovtip jeho, a dlužno vyznati, že nejsou „mythy" ani „zbytkem mythu", že tedy nadpřirozené zjevení Boží z té stránky jest možno.

α) Pravdy hořejší věty možno dokázati takto: Díváme-li se na rozum lidský a na rozum Božský, poznáme, že mezi oběma nesmírný jest rozdíl. Rozum Boží jest totiž neomezený, nekonečný a veškerou pravdu pochopuje, proniká, ano jest vlastně a bytostně pravda sama. Rozum však lidský jest omezený, konečný, zdokonalitelný, chybující a veškeré pravdy nepronikající. Není však možno, aby rozum konečný pochopoval a pronikal vše, co pochopuje a proniká rozum nekonečný, ani není možná, aby toho pochopoval a pronikal v takové míře: není možno, aby rozum omezený a chybující vyrovnal se rozumu neomezenému, nechybujícímu. Kdo by tak tvrdil, sám by si odporoval a nutně by k tomu dospíval, že konečné rovná se nekonečnému, omezené neomezenému, stvořené nestvořenému atd., což jest nesmyslno a jak Staří říkávali: Contradictio in adjecto. Již tedy z toho jediného plyne, že rozum lidský musí připustiti neznámé a sobě ne-

praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinatur, oportuit mentem hominis evocari in aliquid altius, quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quod totum statum praesentis vitae excedit." Podobně učí sv. Tomáš, De Veritate quaest. 14. a. 2.: „Unde oportet hujusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri, et haec est per fidem, quae ea tenet ex infuso lumine, quae naturalem cognitionem excedunt."

[206]) Cf. Hettinger, Fundamentaltheologie, (1) I. 151, 1. jenž ke konci téhož odstavce píše: „Dějiny křesťanské bohovědy, filosofie a vědy vůbec, zvláště dějiny křesťanské civilisace proti pohanské dokazují zcela dobře jasné stránky zjevení Božího." Kolik slov, tolik pravdy, — dokázané dějinami světovými!

[207]) Zde dlužno vyhýbati se tradicionalismu i absolutnímu rationalismu a pamatovati starého učení: In medio virtus, — pravda jest uprostřed obou! Píší-li naši apologeti, že „patrně možno dokázati jsoucnost takových v Bohu pravd, dlužno pamatovati, že jest to rozumu možno po zjevení a ne před zjevením, jelikož jinak byl by výrok ten proti výměru tajemství, v němž se dí, že jest to taková pravda, že nelze o ní věděti, ani že jest, ani co jest, bez zjevení.

pochopitelné pravdy v rozumu Božím. Nemožno tedy podle rozumu lidského viděti ve zjevení „zbytek mythu".[208])

β) Ještě lépe věci porozumíme a o možnosti nadpřirozeného zjevení Božího se přesvědčíme, všimneme-li si nesmírné bytosti Boží a způsobu, kterým rozum lidský poznává. Pokud jsme na tomto světě, nevidíme bytosti Boží, nýbrž jen ze tvorův o ní rozumem hloubáme, jen z nich ji jak tak poznáváme. Nemáme tedy poznání přímé a celé, nýbrž jen nepřímé a částečné: poznáváme Boha jen potud, pokud se nám ve tvorstvu jeví jakožto první jeho příčina; poznáváme vlastnosti Boží jen tak dalece, jak probleskují v říši přírody. Z toho nade všecku pochybnost jde, že poznání naše jest neúplné, nedokonalé, že poznáváme jen něco z bytosti Boží, ale ne všecko. Jest tedy patrno, že rozumu našemu i z té stránky mnoho musí v Bohu zůstati tajno, že jsou v něm tedy ony vznešené, nepochopené pravdy, jichž beze „zbytku mythu" rozumu lidskému zavrhnouti nemožno.[209])

γ) Pravdy té možná za třetí dovoditi také tímto. Nade vši jest pochybnost, že rozum lidský mnohé poznává pravdy v říši přírody: nade vši pochybnost jest však, že dosud nepoznal ani v ní pravd všechněch; nade vši pochybnost jest, že i v pravdách, které poznává, mnoho a mnoho neznámého a tajného mu zůstává. Člověk poznává, že síly působí ve přírodě, člověk poznává, že i sám v sobě má životní sílu, ale ani té ani oné při všem pokroku nedovedl vyzkoumati celé, věříme-li dru. Burmeisterovi, jenž dí: „Co jest životní síla, nevíme zrovna tak, jako nevíme, co jest síla vůbec". „Znám zákon attrakce", praví veliký Newton, „ale tážeš-li se mne, co vlastně attrakce jest, odpověděti neumím". Výtečný učenec, filosof dr. Ulrici, praví o světle, tomto tak obyčejném, každodenním jevu, že jest ze všech zjevů nejneznámějším.[210]) Kdo také podnes úplně vyzpytoval, jak má se duše lidská k tělu, jak v tělo duch působí, táže se prof. dr. Jungmann?[211]) Má-li se tak věc v říši přírody a ve vlastním našem nitru,

---

[208]) Cf. Dr. Bernardus Jungmann, Tractatus de vera religione. Ed. secunda. 1889. pg. 59. Týž učenec upozorňuje velevhodně, že dlužno-li již mezi lidskými rozumy uznati rozdíl jednoho ode druhého, a dlužno-li již zde připustiti, že bývají pravdy tajné jednomu a ne druhému, nutno totéž a mnohem více připustiti rozumu Božímu.

[209]) S. Thomas Aquin. Summa contra Gentes I. 3. „Quod sint aliqua intelligibilium divinorum, quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime aparet. Quum enim principium totius scientiae quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius, eo quod secundum doctrinam Philosophi demonstrationis principium est, *quod quid* est, oportet, quod secundum modum, quo substantia rei intelligitur, sit eorum modus, quae de re cognoscuntur. Unde si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis exedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, quum intellectus nostri secundum modum praesentis vitae cognitio, a sensu incipiat. Et ideo ea, quae in sensus non cadunt, non possunt intellectu humano capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum. non possunt, ut in eis divina substantia videatur, quid sit, quum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognascat de Deo, *quia est*, et alia hujusmodi, quae oportet attribui primo principio. Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum, quae humanae rationi sunt pervia, quaedam vero quae omnimo vim rationis humanae exceduut."

[210]) Cf. Dr. Hake, Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft II, 9.

[211]) Cf. Dr. Jungmann, Op. cit. pg. 61.

ký div a jaký „zbytek mythu“, že tajemství máme v nadpřírodě, v podstatě Boží? Že Bůh jest na čisto jednoduchý, dobrotivý, spravedlivý, svobodný, prozřetelný, atd., rozum lidský poznává. Kde jest však rozum lidský, jenž by nám zevrubně vyložil, jak srovnati Boží spravedlnost s láskou, svobodu s nezměnitelností?

δ) Konečně dlužno upozorniti, že i způsob poznávání našeho dokazuje, že nemáme „zbytek mythu“ když věříme v nadpřirozené zjevení Boží. Důkaz toho velice pěkný podává sv. Tomáš Aquinský, proto neváháme jej zde podati. Zní asi takto.[212]) „Poněvadž smysl, jímž poznání naše začíná, zanáší se zevnějšími případky, které jsou smyslny, jako na př. barva, vůně atd., může rozum jen z těžka ze zevnějšků těch poznati nitro, a to i věcí těch, kterých zevnějšek úplně smysly postřehly. Proto daleko méně může poznati nitro (podstatu) oněch bytostí, kterých případky zevnější jen některé chápou smysly, a ještě méně oněch, kterých případků postřehnouti smyslům nelze... Než, kdybychom i podstatu věcí dobře znali, zůstal by nám málo známým onen řád, kterým se k sobě mají podle ustanovení prozřetelnosti Boží,... jelikož prozřetelnosti Boží vystihnouti nemůžeme... Jestliže tedy, — tak sv. mudrc uzavírá, — již samých cest dobře nepoznáváme, jak z nich poznáme dobře jejich příčinu, která je všecky do nesmírna převyšuje? Kdybychom však i ty cesty znali všecky dobře, ještě bychom proto dobře neznali zmíněné jejich příčiny (Boha).“ Z té příčiny přijímá za pravdu sv. Tomáš výrok Aristotela, jehož pan dr. Masaryk také při zjevení jmenoval, výrok snad odvážný, ale podstatně jisťojistě správný, výrok, jenž dí, že tak má se rozum náš k Bohu jak oko soví k slunečnímu jasnu.[213])

Dostačiž toto na důkaz, že nadpřirozené zjevení Boží jest možno, že nepříčí se Bohu, ani člověku, ani převelikým pravdám, jež hlásá, jelikož Bůh zjeviti může, člověk zjevení přijati schopen jest, a vznešené pravdy, které ve zjevení se předkládají, v Bohu uznati dlužno a to ne dle všelijakých „zbytkův a mythů“, nýbrž dle pravdy, vědy a lidského rozumu.[214])

II. Ve druhé části stati této náleží nám dokázati, že nadpřirozené zjevení Boží nejen jest možno, nýbrž i nutno a na nejvýše užitečno. Pole, jež zorati máme, tak jest veliké, že nám v přítomném rámci není ani možno probrati všecko, že jsme nuceni všímati si jen věcí nejdůležitějších a ostatních méně důležitých pomíjeti.

Chceme-li správně odpověděti předložené otázce o potřebě nadpřirozeného zjevení Božího, dlužno nejprve vyložiti, co slovem tím rozumíme, jelikož často se stává, že se mu dobře nerozumívá, a že potřeba čili nutnost nadpřirozeného zjevení Božího též se špatně vykládává. Chceme snad slovem tím říci, že nadpřirozené zjevení jest potřebno a nutno Bohu, že Bůh sám potřebuje, aby pravdy

---

[212]) S. Thom. Aquin. Summa contra Gentes I. 3.

[213]) Aristoteles, Metaph. 11. 1: „ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς φύσει φανερώτατα πάντων.“

[214]) Dr Gutberlet, velmi dobře podotýká zde: „Wenn es selbst für den Verstand eines Strauss, weder im Leben, noch in der Kunst, noch im Staate ohne Mysterien etwas Tieferes gibt, dann sollte die Vernunft im Höchsten und Tiefsten, in der übernatürlichen Religion keine Geheimnisse suchen?“ Apologetik II, 23.

kteréž od věčnosti v něm byly, zjevil lidem v čase? Nikoli, tak tomu nerozumíme. Bůh stvořil totiž tvorstvo jen z dobré vůle, z lásky a ne z nucenosti; Bůh tedy, jsa nezměnitelným, zase jen z dobré vůle, z lásky a ne z nutnosti nějaké lidstvu v čase něco skýtá, v našem případě člověčenstvu nadpřirozené zjevení jen z dobré vůle podává. Není tedy Bohu třeba nadpřirozeného zjevení.[215])

Jest nadpřirozené zjevení Boží nutno člověku? I na tuto otázku možno různě odpověděti, a různých chyb se dopustiti. Rozumíš-li jí tak, že člověk bez nadpřirozeného zjevení Božího nedovedl by jistě poznati žádné pravdy nábožensko-mravní, rozumíš věci špatně, jelikož člověk i bez nadpřirozeného zjevení může rozumem svým některé pravdy skutečně poznati — (náboženství a řád přirozený!) Abychom správně k otázce odpověděli, předesýláme na vysvětlenou toto: Chtěl-li velemoudrý Bůh člověka stvořiti, nemohl mu nic jiného posledním blaživým cílem vytknouti, než sama sebe.[216]) K tomuto poslednímu cíli, svému nejlepšímu Dobru, mohl člověk dvojí cestou se dáti: buď *a*) Poznal a zamiloval si jej svým rozumem, svou vůlí, svou hlavou, svým srdcem, bez cizí pomoci; poznal a zamiloval si Boha, jak se mu právě na smyslech závislému ze stvořených věcí jevil. V tomto případě byl by člověk mohl jen svými silami beze zvláštního zjevení Božího Tvůrce poznati, a dle míry (stupně) poznání také milovati, jakkoli vyznati dlužno, že by to člověku vždycky velice obtížným bylo bývalo. Takový cíl i způsob dojíti jeho, — Bůh jakožto Tvůrce, a naše přirozené světlo rozumové, — byl skutečně možným a zove se přirozeným. Ve skutečnosti však určil Bůh člověku cíl vyšší a vznešenější, chci říci, ve skutečnosti chtěl Bůh, aby člověk Ho poznal a miloval nejen jakožto tvůrce, aby ho poznal a miloval nejen svými přirozenými silami, nýbrž aby ho miloval jakožto Boha, aby Ho poznal a miloval v takové míře, která Boha jest hodna a převyšuje všecky přirozené schopnosti lidské. Měl-li a má-li člověk tomuto úkolu, této vůli Boží dostáti, jest patrno, že mu k tak vznešenému, nade všecku přírodu povýšenému cíli nedostačovaly a nedostačují přirozené síly, že potřeboval a potřebuje všestranné pomoci i pro vůli, což se děje milostí, i v rozumu, což se děje zjevením. V tom smysle mluvíme o potřebě a nutnosti nadpřirozeného zjevení. Kdyby člověk neměl *nad*přirozeného cíle, nepotřeboval by *nad*přirozeného zjevení, a my nesměli bychom o jeho nutnosti mluviti. Pěkně vykládá to sv. Tomáš Aquinský, když zkrátka, ale dobře dí: Jest dvoje nejlepší dobro člověkovo. Jedno silám jeho přiměřeno; druhé nad síly ty tak daleko vyvýšeno, že o něm mysliti ani jeho žádati nemůže, a jen z dobrotivosti Boží je obdržuje.[217])

---

[215]) Cf. Dr. Atzberger, Der Glaube, X, 86—90. Vyšlo ve Frýburce u Herdera 1891.

[216]) S. Thom. Aquin. I. quaest. 44. a. 4. „Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est *sua* bonitas.“

[217] S. Thomas Aquin. De Veritat, quaest. 14. a. 2. „Est autem duplex hominis bonum ultimum... quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt... aliud est bonum humanae naturae proportionem excedens,... quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum, sed ex sola liberalitate homini promittitur...“

V jedné ze statí minulých dokazovali jsme, že člověk padl a prvotnou dokonalosť si porušil, milosť Boží ztratil, na těle i na duši oslaben byl. Následky hříchu toho podnes se na něm jeví. V tom stavu že nemohl a nemůže o svých silách dosíci nadpřirozeného cíle, jest patrno. Než nejen to. Kdokoliv upřímně zkoumá sebe, kdokoli zná lidstvo, zná jeho vady, slabosti, náruživosti, zlou vůli, zatemnělý rozum [218], musí vyznati, že dosud po hříchu prvotném jest náramné těžko, byť zrovna ne samo v sobě nemožno, dojíti jen cíle přirozeného, a že lidstvo i v přirozených pravdách náboženskomravných potřebuje nadpřirozeného zjevení Božího. Této potřebě nadpřirozeného zjevení Božího, říkají katoličtí učenci, potřeba a nutnosť mravní, na rozdíl od nutnosti a potřeby fysické a metafysické. [219])

Velikou pravdu o potřebě nadpřirozeného zjevení Božího hlásá nám především kniha knih. Neuvádím písma svatého proti panu prof. Masarykovi protože jest protestantem a tudíž bibli, jedinému prameni své víry, věřiti povinen, ač bych tak učiniti mohl: uvádím knihu tu zde již pro její historickou cenu, a že překládá víru tolika milionů vyznavačů. Čteme v ní o potřebě nadpřirozeného zjevení Božího mimo jiné: „Kterýžto za předešlých věků nechával všech národů choditi po cestách jejich.“ Skutkové Ap. 14, 15. Že chodili bludně a nedospěli ustanoveného cíle, vykládá sv. Pavel, když ke Korintským píše, že Bůh spasil národy, jimž nezalíbilo se poznati Ho v moudrosti Jeho, per stultitiam praedicationis. I. Ke Korintským 1, 21. To jenom proto, abychom se nevyhýbali učení Písma, jemuž v té věci slovo zajisté náleží, a jež pro toho, kdo v něm vidí knihu Boží, jest vážností největší a samo o sobě postačitelným důkazem. To jen chtěl bych ještě poznamenati, že shoduje-li se kde Písmo svaté se staropohanskými památkami, jest to najisto v otázce přítomné, když zároveň s nimi a v témž smyslu líčí, jak lidé bloudili a klesali hledajíce beze zjevení a jen ve světle svého rozumu a své vědy přirozený cíl.

1. Nadpřirozené zjevení Boží jest lidstvu potřebno, protože: α) jen málo kteří, β) ne beze bludu, γ) ne s jistotou a teprve δ) po dlouhém čase poznali by nejdůležitější pravdy nábožensko-mravné.

Ad α) Jen málo kteří. Mnohé, veledůležité pravdy nábožensko-mravní jsou tak obtížny, že jich beze světla zjevení Božího náležitě pochopiti nelze, jako na příklad má se věc se svobodou lidskou a neklamným předvěděním Božím, jak má se věc s trestem a odplatou posmrtnou atd. Pěkně a názorně věc líčí výtečný Lactantius. Dle něho bylo by hlavně filosofům možná obejíti se beze zvláštního nadpřirozeného zjevení; v tom jest však právě háček, jelikož každý, kdo

---

[218]) Cf. Dr. Jungmann, Tractatus de vera Religione na stránce 74—75., jenž jasně vykládá uvedené pojmy, pravě o nutnosti mravní: „Videlicet, si difficultates magnae actionem vel assecutionem alicujus finis impediunt, necesse, est adjutorium extrinsecum, quo difficultates vincantur et finis obtineatur.“ Dobrý byl by zde příklad o brejlích a dalekohledě. Nutnosť fysická, které se též říká metafysická, jest tam, kde běží o vniternou a podstatnou nezpůsobilosť něco vykonati, kde tedy třeba nejen k vůli zevnějším obtížím, nýbrž i k vůli vnějším bojovati. Jungmann dává příklad o smyslu, jenž nemůže rozuměti, a o zraku, jenž nemůže beze světla viděti.

[219]) Velmi dobře připomíná zde také prof. dr. Hettinger, že i „svět, špatný příklad, chyby a návyky rodičů, fysické i psychické, a celý hříšný vývoj lidstva zhoubně působí na intellektuální i mravní zvedení člověka“.

chce filosofem býti, musí před tím mnohým uměním a vědám se vyučiti. Předně mnoho let stráví takový člověk v gramatice, praví „křesťanský Cicero". Potom, aby se zabýval geometrií, hudbou, astrologií. Vědám uměnám k filosofii potřebným nemohou se však učiti především ženy, jelikož v letech mladistvých zabývati se mají hlavně věcmi, kterých později budou potřebovati ve své domácnosti: vědám těm nemohou se učiti otroci a služebníci, jelikož právě v těch letech nejvíce ku práci se užívají; vědám těm nemohou se učititi chudobní, řemeslníci, rolníci atd., jelikož veškerého času potřebují, aby jiným četným povinnostem dosť učinili.[220]) Z té příčiny také rozumíme, proč sv. Justin uvádí, že se ho tázal filosof, u něhož se chtěl mudrctví vyučiti, naučil-li se již hudbě, měřictví a hvězdářství. Z té příčiny však také pochopujeme, jakým právem Cicero psal, že největší a nejlepší filosofové vyznávají, že mnoho neznají a že pořád ještě mnohému a mnohému učiti se mají.[221]) Jak obtížno poznati bylo náboženska mravní pravdy i nejdůležitější, viděti můžeme již z toho, co praví Sókrates. „Vidíš", ta jsou jeho slova, „vidíš tedy, že s jistotou k Bohu přijíti nemůžeš, abys mu se modlil a se nebál, že Bůh oběti tvé nepřijme, jelikož ho snad tupíš... Proto se mi zdá nejlepším, klidně se chovati a očekávati, až se naučíš, jak se k božstvu chovati dlužno."[222]) Vyznávají-li takoví mužové, že nevědí, čeho třeba věděti o božstvu; káží-li takoví mužové vyčkati a není-li ani jim dáno poznati potřebné pravdy, komu jinému dostane se štěstí toho, a kolik jiných mužů, z těch řemeslníků, otroků, umělcův, občanův atd. poznají pravdy ty? Máme tedy právo psáti, že zjevení Boží již proto jest potřebno, poněvadž jen málokteří by bez něho znali nejdůležitější pravdy náboženska-mravné?

Ad β) Proto jest za druhé třeba nadpřirozeného zjevení Božího, jelikož lidstvo nepoznalo by zmíněných pravd bez příměsku bludu. Mnohé z náboženska-mravných pravd poznati možná, jen po dlouhém, zevrubném a důkladném studiu, a některé tak jsou přehluboky, že jich ani nejbystřejší rozum po nejlepším studiu zcela vyzkoumati nemůže, i když o jejich jsoucnosti a mnohých vlastnostech nikterak nepochybuje. Z toho však plyne, že rozumu lidskému stává se nemožnou úloha, vyzkoumati všecku potřebnou pravdu náboženska-mravní: bludy, kterých nedovedl se zbaviti ani po pilném a svědomitém studování, bádání a hledání, bude považovati pravdou a oddá se jim tím víc a hájiti bude jich tím tvrdošijněji, čím víc a svědomitěji zkoumal. Každý vidí, že jest to hra velice nebezpečná, a že člověku jest nutno poučení pravé, zevrubné a jisté, jež ovšem jen omylu neschopný, vševědoucí Bůh podati může. Jak se daří i nejbystřejším a nejučenějším mužům, hledajícím beze světla nadpřirozeného zjevení pravdy u věcech božských, dokazují dějiny dvou staropohanských a nejslavnějších národů, Řekův a Římanův. Slyšme Platona, jenž na příklad schvaluje (!) otroctví, společné užívání žen, pohrdati každým, jenž není Řekem: jenž poroučí pohazovati „slabá" nemluvňata a obhajuje nepřirozených hříchů proti čistotě.[223]) Cicero

[220]) Cf. Lactantius, Institut. divin. III. 35.

[221]) Cicero, Tuscul. I. 4. „Ex philosophis nonne optimus et gravissimus quisque confitetur, multa se ignorare, multa sibi etiam atque etiam esse discenda."

[222]) (Pseudo?) Plato, Alcibiades II, 13. Cituji dle dra. Atzberga XV. 118.

[223]) Cf. Dr. Hake, Op. cit. II. § 5. pg. 19, ad b).

hájí se Stoiky samovraždy.[224]) Co smýšleli o duši lidské, o původě bohův a stvoření světa atd., jest tolikéž známo. Z toho suď, co mysliti o nutnosti a potřebě zjevení Božího.

Ad γ) Také pro nejistotu nalezené pravdy třeba lidstvu zjevení. Je-li člověk podle Protagora odkázán, hledaje pravdu, jen na svůj rozum, následuje, že sporům a nejistotě se nevyhne. Jelikož rozum lidský, byť i velice bystrým byl, vždy v něčem a aspoň někdy chybuje; jeden v tom, onen v onom pravdu má, ten v té, onen v oné věci se mýlívá a každý se domnívá, že pravdu má, a každý svou chce míti na vrchu. Z toho povstávají všelijaké obranné problémy, odvážné hypothése, osobní zájmy, čímž pravda trpí. Nezasvěcení ve vědách dávají se strhnouti k jakési lhostejnosti, ba i posměchu a nevěří konec konců tomu ani onomu, nepřijímají ani toho za pravdu, co skutečně dokázáno jest. Že takové věci skutečné pravdě škodí, a že by ji jakási vyšší auktorita, která by konečně spor rozhodla a všeobecné důvěry požívala, nad míru prospěla, jest na bíledni. Bez takové auktority upadají i sami vědcové v extrémy, nové a nové chyby, že konečně sami nevěří, čemu učí. To bylo starým vzdělancům tak očividno, že jeden z nich, Demokritos, vyznal: Buď vůbec ani pravdy není, nebo jest nám tajna.[225]) A slavný Cicero ještě lépe to pověděl, když děl: Která ze všech těch domněnek (o duši) pravdiva jest, Pán Bůh ví. Ciceronovo slovo — Deus aliquis viderit — co jest z toho pravda, prozrazuje nejen úplnou nejistotu v poznávání potřebných pravd nábožensko-mravních, nýbrž i naši myšlénku, že třeba jest, aby Bůh sám — Deus aliquis — hledající lidstvo poučil.[226]) O tom byli též jiní mudrcové starověcí přesvědčeni, jak vysvítá třebas i ze známého slova Platonova[227]), jímž touží po bezprostředním poučení od samého Boha — λόγου θείου τινός.

Ad δ) Dlouhý čas, kterého by třeba bylo, abychom ku pravdám nábožensko-mravním dospěli, taktéž výmluvně hlásá nutnosť Božího zjevení. Ani zde nemluvíme, že by vyloučeni byli všichni, kteří by buď schopností, buď vůle, buď prostředků neměli z kruhu zasvěcených do potřebné pravdy. Mluvím jen o těch, kteří ducha, čas i vůli mají studiemi takovými se zabývati. O těch pravím, že by jen zvolna, po čase, snad dosti dlouhém, dohledali se žádoucí pravdy, jelikož ve věcech náboženských obtížněji duch náš postupuje, než ve věcech světských. Nachází nejen nepřehlednutelnou výsosť, nýbrž i bezednou prohlubeň; omylu a chybě více zde než kdekoli jinde bývá podroben; zkušenostmi, jak zle pochodili jiní, zrazován pochybnostmi, má-li přece pravdu, neustále zdržován. Toho nám mohou dosvědčiti oba jmenovaní filosofové starověcí, Plato i Cicero. Onen myslí, že vyšší poznání (vědění) a ctnosť jsou jen málokterých smrtelníkův údělem, tak na nejvýše filosofů. Tento nemůže se zbaviti myšlénky, že prý pravda vyhledává jen málo koho a vyhýbá se množstvu (Hake, II. 20 ad a). Ký div, že člověk obyčejný, takovým rozumem neobdařený, nedohledá se potřebné pravdy ani po dlouhém čase, — nikdy. Ký div, že pravdou považuje největší nesmysly a mravem nejhorší hnus? Vypravuje-li

[224]) Cicero, De off. 1. 31.
[225]) Cf. Dr. Hake Op. et. loc. cit. pg. 20.
[226]) Cicero, de nat. Deor. 1, 1.
[227]) Plato, Phaedon. 85.

Cicero, že filosof Theophrast Lesbosský, žák druhdy Aristotelův, stěžoval si do přírody, že ho béře se světa, když pravdu poznávati začíná [228]), dosvědčuje patrně myšlénky naší, že jest třeba i nejnadanějším hlavám dlouhého času, chtějí-li poznati potřebné pravdy. Nesmíme však zamlčeti, že člověk každý a v každém čase, tedy nejen nejučenější filosof, a teprve ke konci života, nějakou dobu před smrtí, potřebuje brzo znáti nábožensko-mravnou pravdu; nesmíme zapomínati, že každý člověk, v každém čase, s jistotou a bez bludu ma ji míti, dle ní žíti. [229]) Dle Platona jest to však nemožno, jelikož jen filosofové mají prý k tomu právo, jak jsme slyšeli; dle Cicerona jest ještě hůře, jelikož pravda množstvu se vyhýbá. Tím trvám, oba starověcí předáci vyjádřili dosti jasně, co smýšleti dlužno o nutnosti Božího zjevení. Těm, z moderních jeho odpůrců, kteří v něm vidí „zbytek mythu", voláme vstříc Platonovo vyznání o potřebě Božího slova — λόγου θείου τινός — a Ciceronovo: Deus aliquis viderit! Není-li jim nelibo, radíme, aby si ráčili přečísti, co soudil týž oslavenec staropohanský o té tak vychvalované naší vůli a přírodě. Možná, že na venek nepřiznají se k tomu, co v nitru pocítí, ale nám dostačí, že již i ten pohan v povaze lidské viděl, co vidíme my, a že uznával nedostatečnost poznati potřebnou pravdu řádu přirozeného pouhým rozumem lidským. [230])

3. Novým důkazem proti „zbytku mythů" jsou dějiny staropohanských národů, které toho nezvratně doličují, že lidstvo samo sobě zůstaveno, jen na svůj rozum a vědomost odkázáno, nedovedlo najíti čisté idee o pravém náboženství. Nepopíráme tím, že na staropohanských náboženstvích není vůbec čisté pravdy, tvrdíme jen, že ony skutečné pravdy, které v nich probleskují, jsou jako nemnohé jiskry, které prosvítají z popelu na ně nahrnutého, neb abychom obrazně nemluvili, tvrdíme, že co v náboženstvích staropohanských nacházíme pravého, jest zbytkem z původního zjevení, na něž pozdější lidstvo naložilo všelicos z výmyslu svého a znešvařilo do té míry, že čisté pravdy, prvotné myšlénky jen velmi těžce lze se dodělati. Nejasnost a neurčitost staropohanského náboženství doličují četné ty mythy a divné, často si odporující mythologie, tak patrně, že zde důkazu netřeba žádného, jelikož kde kdo ví, že tomu tak úplně.

Nejen nejasno a neurčito postřehujeme ve staropohanských náboženstvích, — to by ještě nebylo tak zlým, ač by hlásalo nedostatečnost lidstva pomoci si na poli náboženském bez Boha, — nýbrž něco mnohem horšího, a to velmi často — zhoubný vliv a působení staropohanských náboženství na mravnost

---

[228]) Cicero, Tuscul. III. 28.

[229]) Cf. S. Thomas Aquin. Summa contra Gentes I. 4. Kde překrásně sv. mudrc věci naší dovozuje. Hlavní myšlénky jeho podali jsme v předchozích čtyřech důkazích.

[230]) Cicero, Tuscul. III. 1· „Nunc natura parvulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus opinionibusque depravatis sic restinguimus, ut nunquam naturae lumen appareat. Simul atque editi in lucem et suscepti sumus, in omni continuo pravitate et in summa opinionum perversitate versamur, ut pene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur. Quum vero parentibus redditi, deinde magistris traditi sumus, tum ita variis imbuimur erroribus, ut vanitati veritas, et opinioni confirmatae natura ipsa cedat... Quum vero accedit eodem quasi maximus quidam magister populus atque omnis undique ad vitia consentiens multitudo, tum plane afficimur opinionum pravitate, a naturaque desciscimus."

lidstva. Tento důkaz obzvláště doporučujeme k důkladné úvaze oněm pánům, kteříž po dnes obhajují potřeby náboženství, nejvíce z té stránky, že bez náboženství nelze se dodělati mravnosti a žádoucí zvedenosti. Ve staropohanském světě důkazu toho užiti nebyli by směli, jelikož staropohanské náboženství účinku toho nemělo, ba zpříma proti němu bylo. Zkoumejme jen, co se v náboženství tom připisuje božství, tomuto ideálu veškerého lidstva. Nejhanebnější zločiny, nejošklivější vlastnosti, největší darebáctví: opilství, necudnosť, smilstvo, manželská nevěra, podvod, krádež, křivá přísaha a jiné do nekonečna přikládají se bohům. Jak zvrhlé, jak hrozné to pojmy o nejvyšší bytosti. Jak působilo takové poznání v mysl „nábožných" lidí? Dobře píše dr. Nicolas: kdo chtěl vyvésti něco zlého, měl po ruce pobídku: vzpomněl si jen, jak se v podobné záležitosti chovají jeho „bohové". Chyby, které se děly, možná bylo na ten způsob velmi snadno omluviti, odpustiti: výmluva na bohy, kteří podobně ano ještě hůře si počínají a neuprosně k témuž člověka donucují, byla jistě na místě. Aby nescházelo ničeho, byly scény z mythologií znázorněny malbou a freskami na domích a veřejných místech, jakož toho dosvědčuje Herculanum. O nejvyšším bohu staropohanském, Jupiterovi, vypráví Terentius, že svedl ženu, proměniv se ve zlatopršku [231]). Proč by tedy nesměl křehký člověk udělati totéž, co Zeus „panbíček", táže se spisovatel týž. Básník Ovidius neschvaluje dívkám choditi do chrámu, jelikož by v něm poznaly, kolik žen pro Jupitera stalo se matkami. [232]) „Krásná Laverno", prosí jiný básník [233]), nauč mne podváděti, a udělej, abych se zdál spravedlivým i svatým! Veřejná bohoslužba staropohanská byla zcela podle toho. Nejnesmyslnější a nejnecudnější darebnosti páchány při ní. Venuše a Bacchus uctíváni necudnostmi. Adonis, Cybele, Priap, Flora, Afrodita měli tajemství a kult podobný. Za jasného dne pachány neřesti, které jinak halí se tmou. Křesťanský filosof Lactantius připomíná toho ve svém latinském spise barvami tak křiklavými, že z úcty k sobě i ke čtenářstvu neodvažuji se slov jeho dáti po česku. [234]) Herodot tvrdí [235]), že ve chrámě Venuše babylonské obětovaly dívky svou česť. Lucian vykládá, že v Armenii zasvěcovaly nejpřednější rodiny dcery své bohyni Venuši již záhy v mládí k podobné službě. (De Assyria init.). Strabo vypravuje, že chrám Venušin v Korintě má nesmírné poklady a bohatství, že bohyni té ke službám bylo tam přes jedenkrát sto tisíc dívek, otrokyň, kněžek, které prý jí donesly darem osoby obojího pohlaví, a to prý bylo vlastně zdrojem bohatství chrámového. Co vypisuje dr. Nicolas, z něhož údaje tyto mám, dále na straně (I) 234—235., nechci již ani v poznámce a latinským textem dáti, jelikož jest ještě horší než uvedené. [236]) Velmi dobře uzavírá

[231]) Terent. Eun. act. III.

[232]) Trist. lib. II.

[233]) Horat. I 16.

[234]) Lactantius, De falsa religione, I. 64. (Basileae) „Exuuntur etiam vestibus populo flagitante meretrices, quae tunc mimorum funguntur officio, et in conspectu populi usque ad satietatem impudicorum... cum pudendis motibus detinentur."

[235]) Herodot. lib. I. (Cituji zde a v uvedených místech z Nikolasa).

[236]) Sv. Augustin ve svém spise O městě Božím má nápis ve III. knize, hlavě 3. „Že bohové zcizoložením Parisovým nemohli uraženi býti, anoť i mezi nimi nepravosť ta panovala." Kdyby to jediné bylo pravdivo, pak věc naše zcela jasně dokázána.

z toho týž učenec: „Nedivme se tomu! Musilo se tak díti, bylo to logickou nutností po ztrátě pravd Božích. Ztratila-li se nejprvnější pravda, co Bůh jest a jak Ho zevně uctívati dlužno, jakožto všudy přítomného, duchového a svatého, stalo se člověku potřebným vše považovati božským, co se mocným zdálo, a poněvadž člověk cítil se poutána k neřestem mocí nesmírnou, myslil, že moc ta mimo něj bytuje, a udělal si z ní bůžka. V tom jest důvod, že nečistá láska tolik oltářů měla, a že bohoslužbám ohavný ten zlořád byl přimísen, ano konečně jeho hlavním a jediným dílem. Každý tvořil si bohy ze svých náruživostí, dle známého slova básníkova: Sua cuique deus fit dira cupido. — Virgil, Aened. lib. IX. — Jakými musily se státi mravy po takové bohoslužbě, ... která všude se vkrádala a zahnizďovala, bujela v životě veřejném ano i domácím, v životě každého jednotlivce?! Všude mělyť náruživosti jakýsi smysl, a k tomu podstrčen jim duchovní význam. který jim získal průchodu všude; nebe i země, bohové i lidé podávali si ruce, aby taková modloslužba byla přijata a rozšířena." Z té příčiny rozumíme velmi dobře, proč Plinius pravil, že neví, co by lidstvu více prospělo, zdaž, kdyby vůbec v žádné bohy nevěřilo, či aby v takové věřilo, za něž se červenati a styděti náleží.[237]) Z té příčiny rozumíme, proč Seneca se tázal: Co jest to jiného, dávají-li se takové neřesti bohům, než rozplameňovati naše náruživosti?[238])

Bídu, do které lidstvo zabředlo jsouc beze zvláštního nadpřirozeného zjevení, již z uvedených výroků jeho předáků, z pojmu o božstvu, ze zvrhlého kultu, poznati dlužno. Netřeba tedy z této stránky nadpřirozené zjevení vyhlašovati zbytkem mythu. Nedostatečnosť lidské vědy v naboženství a potřebu zjevení Božího možno i z toho poznati, kterak se oba přední staropohanští národové namáhali ke svým kultům příčiniti nové, cizí, a kterak snaha ta u všech tehdejších národů jest patrna. V Korintě měla egyptská bohyně Isis dva chrámy, Serapis podobné. Sv. Pavel našel ještě za svého času v Athenách oltář „Neznámému bohu." — Nic nepomáhalo! Rozmnožená bohopocta nenasytila lačného nitra, a tak vidíme, že lidstvo z přílišné víry padá do nevěry. V Řecku Aristophanes a Euripides posmívají se bohům. Epikur jest oslavován jako druhý Herakles za to, že zničil strach před bohy. Zeno a Karneades, Stoikové i Skeptikové pozdvihují se proti náboženství. Myšlénky jejich nacházejí všude ohlasu a starý Cicero tvrdí o vzdělancích svého času, že víry v bohy nemají, a slavný Livius mluví o dávno minulém čase, ve kterém bohové se ctili (Dr. Hake II, 23.). S věrou pozbyli i vědomosti o nesmrtelnosti duše. Seneca, Marc Aurel, ano i veliký Cicero, který v té věci nejlépe si počínal, nedovedli si zjednati ani přibližné jistoty a pravdy. Caesar a Cato prohlásili v římském senátě, že se smrtí všemu konec bude, radosti i žalosti, povídá Sallust (Cat. 51.). Virgil, Ovid a Horác hleděli si osladiti „smutnou noc v podsvětí" požitkem, dobrými jídly a vínem. Juvenal nám otevřeně povídá, že již ani chlapci v mány nevěří. Tacitus doufal, že aspoň výtečným mužům dáno bude „další bytí" na onom světě; jeho soudruh, Plinius, prohlásil však mínění to

---

[237]) Plinius, Histor. nat. n. 2. 5. (7), 4.
[238]) Seneca, de brevit. vitae, 16, 5.

„vynálezem dětského nesmyslu a nenasytelného přání smrtelníků, nikdy neumříti.“

U Řeků obhajoval nesmrtelnosti v dobách pozdějších Plutarch, ale dosvědčoval při tom zároveň, že pověsti o Hádovi nikdo již nevěří. Drasticky hlásají tyto nevěrecké myšlénky náhrobní nápisy. Zde jest každému věru již vyznati, že měly-li se věci tak, nelze o ničem mluviti s tolikerým právem, jak o tom, že to rozum a věda dovedly daleko. že to nedopracovaly, a s těmi mythy a jejich zbytky bez zjevení, notně zamrzly. Darebácká věta: „Užívejme a užívejme, dokud času máme“ slavila největší vítězství v té době. Veselá píseň našich studentů, „Gaudeamus igitur, juvenes dum sumus“, stojí v té věci jistě za římským gustem, jež projevuje epigram: „Kdo to čteš, užívej života; jelikož po smrti nelze ani se smáti, ani hráti, ani smyslným chtíčům hověti.“ [239])

S nevěrou závodí pověra. Mluv za nás veleduchu pohanský, slavný Cicero! „Kamkoli se obrátíš“, tak poučuje (De divin. 2. fin.), „pronásleduje tě pověra, že proto ani pokoje nemáš.“ Největší a nejmocnější mužové jsou jí nejen oddáni, nýbrž i poddáni. Císař Augustus, jenž ve všech dalekosáhlých provinciích svých činil se bohem, velmi pilně všech znamení a úkazů dbal; zlým bývalo znamením, podal-li mu sluha ráno místo pravého střevíce levý. Císař Tiberius míval sebou vždy aspoň jednoho hadače. Četné též činěny pokusy získati bohy k ohavnostem a darebnostem. Seneca povídá, že místo aby prosili bohy za dobra duševní a mravní, žebronili na nich bohatství a tělesné pohodlí (epist. 31, 41.). Nejen to bohům přednášeno, nýbrž i toto: Aby brzo zemřel bohatý strýc: aby se podařilo zfalšovati závěť; aby nepřirozeným náruživostem dost učiněno bylo. (Persius, sat. 2, 3: Petronius 88, 7.). Nenaplnilo-li se přání, dostali za to bohové co dost: nadávky, zlořečení, rouhání, posmívání bylo jich údělem. (Hake. op. loc. cit.) Tuto zlovůli zvěstují i hrobní nápisy. Tak čteme na hrobě 20letého děvčete: „Zdvihám ruce proti bohu, jenž mě nevinnou vzal.“ (Hake ibidem.)

Co se dále vypráví o všelijakých orakulích, divinacích, snářství, astrologii, kouzelnictví, zaklínání božstev ve všelijaké sošky (theopoeie) nekromantii atd., bylo by dlouho a snad zbytečno povídati. Zde jsou ty „zbytky mythů“ skutečně strašlivy a věda může se červenati po uši! Nero a Caracalla mohou býti panu dru. Masarykovi svědky. Tiberius, císař, chce se zbaviti odpůrce svého Germanika, — magií. V celé říši věří v čaroděje a jejich moc. Tacitus vykládá hrozné věci, které se nalezly v domě tohoto císaře. [240]) Pěkné věci předhazuje Cicero Vatiniovi, když mu praví: „Vyvoláváš duše zemřelých a obětuješ bohům z podsvětí vnitřnosti hochů!“ (Cicero, Vatin. c. 6.). Plinius [241]). Eusebius [242]) horší ještě předhazují Catilinovi, Didiu Julianovi, Heliogabalovi a Valerianovi. Co povídá Juvenal v sat. 6. o jakémsi haruspekovi, jenž kuří vnitřnosti mísil s chlapeckými, jest hanebným a zároveň hrozným. Ještě hanebnějším a vlastně nejhanebnějším a nejdarebnějším jest, co vykládá se

---

[239]) Dr. Hake, Handbuch der allgem. Religionswissenschaft II. 23—24.
[240]) Tacitus, Annales, 2, 69.
[241]) Plinius, Histor. nat. 30, 2.
[242]) Eusebius, Histor. Eccl. 7, 10.

o nálezu v domě po smrti císaře Juliana. Ku všelijakým pověrečným tajemstvím svým užíval. nevím, na jaký způsob, ženy; její rozpáraný život, — ó jaká to hanebnost! O tribunu Pallentianovi a císaři Maxentiovi mlčím: jsou (aspoň poslední jistě) velmi dobře známi. Zde jen dovolím si podati názory samého pana dra. Masaryka, jelikož se s mými téměř úplně srovnávají. Pan professor totiž praví ve svých lithografovaných přednáškách[243]) na stránce 245. řádku 10. zdola: „Sotva že filosofii poznali (totiž Římané), Lucretius již pěje hymnus proti pověře a káže atheism! Horác se pyšní, že nemá náboženství. Jak nevěra se mocně, zejmena v městech, rozšiřovala, toho doklady vidíme v literatuře napořád. Vzdělanci jako Lukián smáli se ovšem nevěře i pověře a úmyslné ničili starý polytheism; Oinomaos z Godary píše proti náboženství (Φωρὰ γοήτων). Není tedy divu, že i do nejširších vrstev vniká s indiferentismem, nevěrou a skepsí nemravnosť a s nemravností neklid a nespokojenosť (Zde má pan dr. Masaryk jedenkráte čistou pravdu!)“ Na stránce 247. píše zase: „Jaká byla všeobecná nálada již v I. století, toho máme památní důkaz ve slovích Seneky, charakterisujícího dobu: taedium et displicentia sui et nusquam residentis animi voluntatio: a Plinius se těší, že člověku zbývá, co ani bohu není možné, — sebevražda!“ Po té vypisuje pan professor žádosť tehdejšího národu římského po náboženství. Ukazuje, jak se císařové stávali „polobohy“ a na konec celými „bohy“ a jak toto zbožňování (248) bylo tak silné, že i osvícení mužové do jisté míry neodolali všeobecnému proudu“ a uvádí zvláště Plinia staršího, jenž nazval bohem císaře Vespasiana a Seneku, jenž, ačkoli napsal satiru na Claudia, zbožňoval Augusta. Věc hnána do takových krajností, že „konečně každý smělec vydával se za boha jako na př. Mariccus, odbojník v době Othonově.“ Pan professor zde dobře soudí, že „takovýto euhemerism neposloužil valně pravé zbožnosti“, musí však ještě na téže stránce jen o několik řádků níženi vyznati že takové zbožňování „bylo i filosofií připravováno.“ [244]) (!) A na stránce 250. uvádí, že „pantheon tak byl přeplněný pověrčivého synkretismu, že sami Římané říkali, že je více bohů než lidí.“ Časem zdomácněla v Římě všecka náboženstva, tak že Arnobius nazval Řím ctitelem všech božstev, — „civitas omnium numinum cultrix.“ Po té píše pan doktor o kultě Kybely, o surové a ukrutné modloslužbě bohyně Komanské. Co v té věci i vzdělanci a filosofové dovedli, vyličuje pravdivé pan prof. Masaryk v poznámce na str. 250., když dí: „Při slavnostech Kybely a Komanské bohyně kněži i lid řezali a sekali se ostrými noži a sekerami, kousali se atd. Při poctě mithry obětoval se vůl, jehož krev tekla na obětujícího, aby takto krvavým křtem (sic!) byl očištěn. Jaká smyslnosť obřadů a při tom ovšem i surovosť zavládá, viděti z toho, že císař Hadrian, aby se zachránil, obětuje Antinoa a filosof M. Aurel prý k radě chaldejského hadače umyl svou manželku krví gladiatora (!), do něhož se zamilovala, aby takto zase nabyl její lásky. Commodus mohl žádati po přívržencích Bellony, aby si uřezali ruce.“ Co pan dr. Masaryk píše na stránce 252. o Židech, že „všude velmi pilné usilovali dělati prose-

[243]) Přednášky ty vlastně mají nápis: „Prof. Dra T. G. Masaryka Stručný náčrt dějin filosofie. Letní běh. 1889. Tisk Jos. Středy.

[244]) Všecka tři slova dal jsem proložené vytisknouti já.

lyty“, že však „nepožadovali ode všech přísné zachovávání židovských mravů“, jest i pro úpadek židovstva velevýznamno a dotvrzuje nepřímě, že lidstvu ani tímto náboženstvím, vlastně praktickou nevěrou, nemohlo býti pomoženo, a že třeba bylo nového náboženství, které by svět obrodilo.

Strašlivá propasť nábožensko-mravní nákazy, otravného zoufalého nihilismu, otevírá se nám před očima hrozivě. Lidstvo jako slepé spěchá k ní, a nikoho není, kdo by je zadržel, od propasti odvrátil. Plato, Plutarch i Cicero nedůvěřují více vědě lidské a touží po „řeči nějakého Boha.“ Kdyby je aspoň lidstvo slyšelo, kdyby aspoň sami žili podle toho, kdyby jiní filosofové nebořili, co tito tři veleduchové vyzkoumali. Ale tak, vše marno! Bedlivý pozorovatel přesvědčuje se o dvojí zlé nehodě, která dovršuje neštěstí svedeného, spleteného lidstva. Pana dr. Masaryka obojí nehoda to zajisté velmi zajímá, jelikož zrovna ve vědě a filosofii kořen má. Učení totiž vyznávají, že tehdejší staropohanská filosofie lidstvu pomoci ani nemohla ani nechtěla, a toho v následujícím krátce dovodíme, aby naše myšlénka o potřebě Božího zjevení a jeho užitečnosti byla patrnější.

α) Filosofie pomoci nechtěla!

Že staré mythy o bozích jsou výplodem obrazotvornosti, uznávali staří myslitelé dosti povšechně. V řecké filosofii vidíme hned od časů Thaleta Miletského (okolo roku 600 před Kristem), že se protivila národnímu náboženství. Thales sám domníval se, že bohové nejsou ničím jiným než zosobněnými silami přírodními. Heraklit Efesský (r. 500 před Kristem) a Xenofanes Eleatský ostře kárali pověsti náboženské a učitele náboženství (Homera a Hesioda) za to, že prý tím naplnili lid nedůstojnými pojmy a představami. Theagenes Rhegijský a Metrodorus Lampsacký vykládali mythy o bozích ve smysle allegorickém a materialistickém, vidouce v nich prvky a fysické částky vesmíru. Podle jiných, zvláště podle Euhemera Messanského (roku 300 před Kristem) byli prý bohové, počínaje od Urana a Krona, jen lidé lidmi za bohy ctění. Zeus byl prý mocným druhdy králem, Afrodita veřejnou nevěstkou, Kadmos kuchařem a Harmonia bývalou tanečnicí krále Sidonského, kterou Kadmos unesl. Jakkoliv o tom byla tedy filosofie stará přesvědčena, že národní mythy o bozích jsou ničemny, jakkoli se jí hanebná bohoslužba protivila, přece se nesnažila, aby lepší a čistější poznání své místo oněch zvrhlostí do náboženství přesadila; naopak zříme, že se neuznávanému a pohrdanému náboženství v prvních svých předácích přizpůsobuje. Sokrates mluví-li s jinými o božství, mluví jim o národních bozích řeckých, a ne o Bohu jednom, jenž vše stvořil a spravuje. Uctívati bohy podle stávajících zákonů státních, zdá se mu nejlepší bohoslužbou. V Xenofontově obraně Sokrata čteme, že nikdy nepřinesl jiným bohům oběti jaké, že nikdy nepřísahal skrze bohy jiné, nikdy nevěřil v jiné. V myšlénce té, nic neměniti na starém náboženství, byl tak zarytým, že ještě před smrtí chtěl Aeskulapovi obětovati kohouta, o čemž dobře praví Lactantius, že jest mudrce nedůstojno. V idealním státě Platonově nemají býti bozi jiní než starodávní hellenští, a náboženství také buď staré hellenské. V posledním spise Platonově „O zákonech“ jest mnohobožství všemu základem. Stoikové náboženství

chrání i ruší. Chrámů by podle nich býti nemělo; jsou-li však které, buďte uchovány a již k vůli tomu lidu v úctě držány. U Římanů slyšíme Cicerona, jenž si přeje, aby bohové domácí byli podržáni a nic aby se neměnilo na tom, co kněží a hadači stanovili. Seneca přísně kritisoval ve svém spise „Proti pověrám" obrazopoctu, a posmíval se sprostému „haraburdí pánbíčkovému", které časem z pověry vyšlo, chtěl však přes to přese všechno, aby se to pánbíčkové haraburdí uctívalo a nezapomínalo, že jest jen tak v obyčeji. Dobře zde pravil sv. Augustin: „Ctil co haněl, činil co zavrhoval, adoroval co trestal.[245]) Epiktet, Maximus Tyrský, a Apulejus a později Celsus byli všichni stoupenci starodávního polytheistického pánbičkového haraburdí. Filosové neměli zkrátka chuti a odvahy, aby se byli na odpor postavili znemravnělému staropohanskému náboženství, proto na veřejnosti klaněli se bohům, které po tajmu zavrhovali, přiznává sám Cicero. (De nat. Deor. I. 22.)[246])

β) Filosofie pomoci nemohla!

Důkaz zde není těžkým. Žádný nedá, čeho nemá. Z předchozího však patrno, že filosofie staropohanská neměla pravého, čistého pojmu ani o Bohu, ani o mravu, proto nemohla v ně působiti blahodárně, což dobře vypisuje a vykládá i sám pan dr. Masaryk ve svých lithografovaných přednáškách.

Jakkoli nepopíráme, že staří filosofové nevěděli mnoho a neprotivili se staropohanskému bájesloví bezprávně, přece tvrdíme, že veškerá věda jejich, soudě dle vlastních výrokův a jednání jejich, nedostačovala k tomu, aby znali a vyznali Boha jediného pravím, znali a vyznali ne ledajak, ale dobře, otevřeně, soukromě i veřejně! Učení, která přednášeli, byla mnohá věru krásná a vznešená (láska k vlasti, úcta k rodičům, nezištnosť atd.) Než zde upozorňují křesťanští obrancové, že myšlénky ty byly vlastně jen probuzenými jiskrami z prvopočatečného zjevení. Sv. Augustin praví o tom: „U filosofie nacházíme mnohá pravdivá rčení o Bohu, než nejsou z jejich hlav vzata, nýbrž z nejhlubších vrstev, které Prozřetelnosť Boží všude nám otevírá.[247]) Pythagoras a Plato procestovali prý kraje východní, povídá Lactantius (Inst. div. 4, 2.), aby poznali náboženské mravy a obyčeje tamějších národů. Proto prý nazývá Plato a Aristoteles učení své „starodávním svatým podáním . ., které právem považovati dlužno zbytkem zjevení Božího." Přese to všechno, přese všechnu snahu, kterou na se vzali největší duchové staří, dlužno vyznati, že se nedomohli pravého a vznešeného

---

[245]) St. Augustinus, De civitate Dei VI., 11.: „Colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat, adorabat." Vyznání Senecovo jest věru klassickým dokladem, že filosofie skutečně nechtěla, i když věděla, že třeba pomoci „pánbičkovanému haraburdí".

[246]) Cf. Dr. Hake, Handbuch der allgem. Religionswissenschaft II. 27—32. Ve stati právě dokončené, jakož i v následující držím se učence téhož skoro výhradně a činím zároveň odpovědným za věci uvedené, jelikož všech jím citovaných spisů nemám po ruce a na vlastní oči přesvědčiti se nemohu. Nacházím však, že podobně píše dr. Hettinger v často jmenovaných zde spisech svých a cituje tytéž auktory. Též P. Weiss a dr. Schanz uvádějí spisy a auktory, kterých se dovolává dr. Hake. Myslím tudíž, že mu věřiti mohu, a to tím spíše, když v jiných věcech, které po ruce mám, nacházím, že uvádí správně!

[247]) S. Augustinus, Doctr. christ. 1. 30. apud Dr. Hake II. 29. et seq.

náboženství ani v otázkách práva a řádu přirozeného. Cicero to řekl trochu ostře a dobře, když pravil ve svém spise „O povaze bohů“, že vyložil ne tak filosofů mínění, jako spíše blouznivých nesmyslností. Jiný jeho výrok zní: Nevím, co by tak nesmyslným bylo, aby od některého filosofa pověděno nebylo. (De divin. 2, 58.) Na jiném místě vyznává (Tuscl. III. 1, 12.) že příroda skytá nám jen nepatrná světélka, která jsme mimo to svou zlobou ještě zatemnili. Největší myslitelé starověcí, Plato a Aristoteles, nepoznali Boha, jak náleží; nepoznali, kterakým způsobem má se ku světu tomuto Píše-li slavný dr. Hake, že se nedovedli povznésti nad dualismus, (II. 30.) musím mu částečně odporovati, jelikož o Aristotelovi, jak z jeho důkazů jsoucnosti Boží jest patrno, nelze snad toho tak určitě pověděti.

Mravné zásady filosofů staropohanských byly vlastně na mnoze nemravnými. Stoikové, kteří se moudrostí svou tolik vychloubali, dovolovali lháti, nepočestně žíti, hochů zneužívati (paiderastie), s pokrevenstvem tělesně obcovati (incestum) atd. Samovraždu vyhlásili věcí dovolenou a v mnohých věcech zrovna nutnou. Zeno a Kleanthes, předáci jejich, zachovali se skutečně dle toho. Žádný filosof neopovážil se ani slovíčkem potírati otroctví! Aristoteles sám byl v té věci odstrašujícím staropohanem. Jeho mínění, že otrok jest nástrojem, povídá, tuším, velmi mnoho. Platon, jenž dle sv. Augustina (De civ. Dei VIII. 5.) nejblíže stál náboženství křesťanskému, měl zásady, které v očích každého křesťana jsou ohavností a hrůzou. Poroučelť ve svém ideálním státě pohazovati slabé a zmrzačené děti; trpěl paiderastii, učil pohrdati každým, jenž nebyl Řekem, schvaloval otroctví a nejen schvaloval, nýbrž i hodným člověkem považoval toho, kdo otroky svými pohrdal, (De rep. 8, pg. 549.) a doporučoval, aby se s nimi nakládalo tvrdě, nectně, krutě.

Filosofie staropohanská nemohla tedy obroditi tvářnosť poklesleho lidstva a dáti jemu vyšší nábožensko-mravní dokonalosti, pro nedostatečné vědomosti, kteréž v otázkách náboženských a mravních měla. K tomu znali se její pěstitelé mnozí zcela upřímně a želeli toho velice. Xenofanes, Parmenides, Heraklitus, Anaxagoras a Demokritus zasluhují v tě příčině čestné vzpomínky. Projádřil-li se jednou Cicero, že jen filosofie a sama filosofie může vésti ke ctnostnému životu[248]), byl po druhé zase nucen vyznati, že filosofie sama ničeho nesvede, že jest málomocna, všelijakých nesmyslův a bludů plna.[249]) O bozích nemožno podle něho nic určitého a jistého říci (!!)[250]) V otázce o nesmrtelnosti duše lidské není též jistým, jak se věci skutečně mají, čehož jeho známé Listy dokazují. Ve všech nejdůležitějších životních otázkách nedovede se zhostiti skepticismu. nedovede se vyšinouti výše, než ku jakési pravděpodobnosti. (Tuscl. V. 11.) Také veliký mudrc řecký, slavný Sokrates, vyjádřil se před přátely svými velmi nejistě a pochybovačně o životě budoucím. Ba ani největší dva veleduchové staropohanští, výtečný Plato a geniální

---

[248]) Cicero, De offic. II. 2.

[249]) Cicero, De nat. Deor. I., 16. „Exposui fere non philosophorum judicia, sed delirantium somnia.“ Takové kritiky, aby výtečník nazval filosofy třeštěnci, a jejich úsudky blouzněním, odvážiti se mohl jen Cicero.

[250]) Cicero ibidem I. 21.

Aristoteles, nedovedli podle Cicerona[251]) v otázkách našich dodělati se jistoty a zbaviti odporujících si domněnek. A právě v tom vědomí, jak jest slabá a nedostatečná, odhodlala se staropohanská filosofie ke smíru se stávajícími náboženstvími národními a žádala tak určitě „zbytek mythu", kterýmž pan prof. dr. Masaryk nazývá nadpřirozené zjevení Boží. Kým by pana Masaryka vyhlásil za jeho mínění řízný Cicero, nevím; ale bojím se, aby si starořímský klasik nevzpomněl svého ostrého výroku: „delirantium somnia, potřeštěných hlav bláznoviny." — Proto také vidíme, že všecky filosofické školy si zoufají, že by se jim podařilo povznésti člověka z nízkosti jeho na výši, po níž všichni tak vřele touží. Seneca povídá jednou zcela otevřeně v Listě 52.: „Nikdo nemůže si sám pomoci; proto jest třeba, by mu někdo podal pomocné ruky, by ho vytáhl." Století uplynula mnohá; nejlepší duchové lidští namahali se všemožně pomoci nešťastnému bloudícímu pokolení lidskému, vymýšleli systemy nové a nové, ale marně. Lidstvo pokleslo tak hluboce a zabředlo v bahně nábožensko-mravní bídy tak strašlivě, že sám oprávce Seneca vyznával: „Je-li těžko poznati Otce a stvořitele veškerenstva, jest mnohem těžším, ba do konce nemožným, ve známosť Ho uvésti všem." Konec konců ten jest: Staropohanská filosofie lidstvu pomoci nechtěla, poněvadž nemohla!

Kdyby i filosofie staropohanská byla chtěla a mohla pomoci zkaženému lidstvu, neměla potřebné auktority. neměla potřebného vlivu, byla bez vyššího posvěcení, bez potřebného doporučení. To vyznává zcela nepokrytě sám Cicero (Tusc. 2.) pravě, že filosofie jest spokojena několika domněnkami, vyhýbá se zúmyslně množstvu, jest lidu podezřelou, nenáviděnou a to do té míry, že kdyby ji chtěl někdo hanéti celou. (!) mohl by to učiniti, jsa jist vděkem i souhlasem lidu veškerého.[252])

Velmi dobře staropohanské filosofy charakterizoval slavný Lactantius[253]), když o nich děl, že pravdy dostupují často, nemají však veškeré jejich rozkazy (učení) moci žádné, jelikož jsou jen z auktority lidské a postrádají vyšší, totiž božské. Nikdo jim nevěří, jelikož tak člověkem se považuje, kdo slyší, jako ten, kdo učí. V novějším čase pronesl se o tom oslavovaný Rousseau:[254]) „Vaše mravná naučení jsou velice krásná, než ukažte mi jejich sankci!" — Slabosť, neváżnosť a mdlobu staropohanské filosofie zavinili dále její pěstitelé tím, že se mezi sebou neustále svářili, jeden proti druhému bojovali, že životem a skutky svému učení odporovali. Parmenides, Xenokrates, Zeno, Arkesilaus, ba sám Aristoteles byli nectně živi, to jest, hříchům proti přírodě oddáni. Je-li pravdivo, co píše Plutarch (Hake Op. cit. pg. 31.), byly známy ohavné neřesti ty tak velice i veřejnosti, že otcové se tomu zpírali, aby „pěkní mladíci" k filosofům do školy chodili! Cicero (Tusc. 2, 4.) Aristides, Quintilian předhazují staropohanským mudrcům věci, které dokazují proti nim mnoho. Cicero (na uvedeném místě) se dokonce

[251]) Cicero, De natura Deor. I. 12.

[252]) Cicero, Tusc. 2. „Est philosophia paucis contenta judicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens eique ipsi et suspecta et invisa, ut si quis universam velit vituperare, secundo in populo facere possit."

[253]) Lactantius, Inst. 3, 27.

[254]) Rousseau, Emil, t. 3. p. 187.

táže: „Kolik jest filosofů, kteří rozumně (!) žijí?" I přísný mravokárce, velikán Seneca, dostává od Tacita, Suetonia a Dia Cassia takový výprask za svůj nároživý a špinavý život, že gloriola, kterou mu kole hlavy utvořila vychloubavá „věda", jest zpola, ne-li docela stržena.[255])

Velmi dobře zakončuje pojednání své o potřebě a nutnosti zjevení Božího často již zde námi uvedený prof. dr. Hake, proto dovolíme si užiti závěrku jeho.[256]) Jako filosofie stará, tak i filosofie posledních našich věků, jež nadpřirozené zjevení Boží zavrhla, dokázala, že jest úplně neschopna býti učitelkou lidstva a založiti pravé náboženství a mravy. Dějiny už ji dávno odsoudily. Vycházejíc od naprostého pochybovačství, zůstala neustálenou, zničila všecky své systémy tak rychle, jak rychle je zbudovala, podobajíc se v tom Kronovi, jenž spolykal dítky své, jakmile se zrodily. Odpadnuvši od Božího zjevení, upadla novomodní filosofie do všech bludů starých filosofův a vyvíjejíc se důsledně dál a dále, zabředla naposled v materialismu, jenž není ničím jiným než zoufalstvím o vší pravdě a posměchem zdravého rozumu... Jestliže však filosofie časů minulých, po tisíci letém namahání všeho důmyslu a ostrovtipu, od pradávna až po dnes, nebyla s to, aby sama o sobě a ze sebe pořídila pravdivé náboženství přirozené, jest nepopíratelným závěrek, že toho nedovede ani filosofie budoucích věků, že pokolení lidské v nynějším stavu svém rozhodně potřebuje pomoci, nadpřirozeného zjevení Božího, aby dospělo cíle přirozeného, nehledě a zatím ani nemluvě o cíli lidstva nadpřirozeném. Výborně dokazuje naší věci zvěčnělý prelát dr. Hettinger, když píše:[257]) „Důkaz z dějin zde vše rozhoduje: kdyby byla mohla „věda", pracujíc ve světle rozumovém, nalézti pravdy přirozeného náboženství a mravnosti, byla by je po tolika tisících letech již dávno nalezla. Možnost, která nikdy se neuskuteční, jest vlastně (aspoň moraliter) nemožností." Odkazovati na „čisté náboženství budoucnosti", ponévadž vědy neustále pokračují, jest z několikeré příčiny nevhodným. Předně proto, že náboženství jest potřebou všech časův a ne jen budoucích; za druhé proto, že otázky náboženské nelze zodpovídati exaktním vědám ani jí definitivně rozhodnouti již proto, že předmět nábožensko-mravního problému jest bytně rozdílným od předmětu exaktních věd. Je pravda, že exaktní vědy mohou mnohé pravdy náboženské poznati, je velmi dobře podporovati, ale jsouce jen z říše přirozené nemohou pronikati stejnou měrou do říše nadpřirozené. Po té nelze mlčením pominouti, že není vyloučena možnosť, že vědy také poklesnou a nepostoupí. S tím ostatně srovnává se i náš pan prof. dr. Masaryk, jenž zjevení Boží nazvav „zbytkem mythů", píše na str. 174.: „Tato theorie vývoje ducha lidského neučí, že duch lidský dospěl aneb dospěje k názoru světa, v němž by anthropomorfism docela ustoupil methodě logické; to není možným dle naší vlastní přirozenosti. Jen tolik možným jest a bude, že sekundárné příčiny a do veliké míry i primarné vykládati se budou časem vědecky. Ale vedle přesně logické methody každý člověk a vědec sebe přesnější neshostí se mythického názoru o světě naprosto: kdo má smysl pro sociolo-

---

[255]) Tacitus, Annalcs, 12, 8.
[256]) Dr. Hake, Handbuch der allgem. Religionswissenschaft. II. 32.
[257]) Cf. Hettinger, Fündamentaltheologie I. 166—67. (1.)

gické a psychologické studium, pro studium sebe sama a jiných, všude a vždy nalezne mythus vedle vědy.“ [258])

III. Mluviti o užitečnosti zjevení Božího a chtíti dokazovati jí, jest asi po předchozím zbytečno, jelikož všecky důkazy, které jsou pro nutnost nadpřirozeného i přirozeného zjevení, jsou zároveň i pro užitečnost jeho. Zde jen toho dlužno připomněti, že se mýlí, kdo myslí, že ze zjevení Božího potřebny a nutny jsou tak zvané praktické pravdy, že na pravdách spekulativních tak velice nezáleží, že těch by snad bylo možná se zříci a tak zjevení Boží lidstvu sympatičtějším udělati. Není tomu tak, a kdo podobně smýšlí, dokazuje, že si odporuje a neví, co vlastně chce. Pravdy praktické i pravdy theoretické (spekulativní) obsažené v Božím zjevení plynou všechny z jednoho a téhož zdroje, ze vševědoucnosti a pravdomluvnosti Boží. Kdo připouští jedny, měl by logicky připouštěti také druhé; kdo zavrhuje tyto, měl by zavrhnouti také ony. Po té jest si všimnouti toho, co po Bergierovi o věci píše prof. dr. Jungmann. [259]) Čím více rozplamení křesťan srdce své k lásce a nábožnosti, táže se jmenovaný učenec, než tajemstvími, kteráž obsahuje naše náboženství? Co odvrátí ho od neřesti a zločinu tou měrou, jako víra v přesvatá tajemství? A co pobádá ho tak velice, aby byl řádným občanem, mužem, otcem atd., jako víra v nesmírného Boha? Ví-li křesťan, že na příklad Syn Boží pro spásu světa člověkem se stal, za lidi trpěl a umřel: ví-li, že Ježíš Kristus v předivné Svátosti oltářní bytně a skutečně jest přítomen a že si přeje, by ho lidé čistého srdce požívali, že jim za to záruku života budoucího podává; ví-li, že Bůh chce, aby křesťan tak s tělem svým zacházel, jako s „chrámem Ducha svatého“; ví-li o tajemství pokory, lásky, spravedlnosti, svatosti Syna Božího, nemůže říci, že v tom nemá převzácného pokladu, z něhož kdyby dle možnosti čerpal, zajisté velmi řádným, spokojeným a ctnostným by se stal. Professor dr. Hurter, hledě k věci po stránce více filosofické, uvádí ještě toto: [260]) Každá pravda, buďsi jakákoliv a odkohokoliv, jest užitečna; zjevení Boží obsahuje však pravdy, jest tedy užitečno. Nadvětv popříti nelze a k podvětě hlásí se do jisté míry sám pan prof. Masaryk, když píše, že i onen prvotný stav člověka, v němž ovšem vévodil „mythus“, člověčenstvu byl s užitkem, jelikož z něho lidstvo mělo, čeho my potřebujeme pro žití a umřití — jednotný názor světový a jednotnou methodu. Ba potřebovalo ho z dotčených naléhavých potřeb praktických více nežli my, neboť všecek počátek jest těžký. (Strana 173. ř. 3. shora.) My ovšem na užitek zjevení Božího hledíme jinak a nevidíme v něm, co pan prof. dr. Masaryk. Než v tom jsme s ním za jedno, že lidstvu prospělo a užitečno bylo, ať už jest zbytkem mythů nebo zdrojem čisté pravdy.

Za druhé nutno uznati užitek zjevení Božího z té příčiny, že původce jeho, Bůh jsa na nejvýše moudrým, nemohl v ně něco dáti, co by špatno a škodlivo bylo. Věc i způsob nadpřirozeného zjevení jsou tak vzácny, šlechetny a zdařily, že se jim každý podivuje. Doli-

[258]) Pan prof. dr. Masaryk jest světlem své vědy tak oslněn, že i prorokuje, jak to s „každým člověkem“ a „sebe přesnějším vědcem“ podle „logické methody“ vyhlížeti bude! Ubohá vědo!

[259]) Cf. Dr. Jungmann, Tractatus de vera Religione, ed. secunda, pg. 69.

[260]) Cf. Hurter S. J. Theologia Generalis, editio sexta, pg. 17. & 18.

čovati po stránce dějepisné, kterak zjevení Boží lidstvu prospělo, jaký obrat ve mravech, v manželství, právu, povinnosti, obětovnosti, vědách a umění působilo, nemíníme, jelikož vše to z dějepisu dostatečně známo. Četní dějepiscové obhájili z té stránky nadpřirozeného zjevení Božího tak stkvěle, že nám pro náš úkol úplně dostačuje skutku toho jen připomněti. Kterak působí nadpřirozené zjevení Boží po dnes v lidstvo, může každý i sám na sobě i na jiných přesvědčiti se a již z toho podle „logické methody“ vším právem uzavírati, že v tom „zbytku mythu“ jest podivuhodná moc, která zasluhuje, aby se o ní mluvilo, myslilo i psalo vážně, uctivě a svědomitě.

IV. Zbývá nám konečně pojednati o skutečnosti zjevení Božího. Bohužel nelze nám důkazu toho v přítomné práci podati zevrubně, jelikož předně pan dr. Masaryk zjevně se proti ní nevyslovil, a po té nelze nám podati důkazu toho hlavně proto, že otázky, které by nám na přetřes vzíti bylo, daleko zabíhají za meze polemiky naší. Domníváme se totiž, že by nám i naši čtenáři i náš slovutný odpůrce ve zlou vzali, kdybychom dokazovali původnosti, neporušenosti, inspirací písem svatých: že by nemístným vyhlásili rozhovor o ústním podání, čeho všeho bylo by se nám dotknouti, kdybychom důkaz ten zevrubně podati chtěli. Také nebylo by nám možno vyhnouti se rozpravě o značkách, kterými se pravé zjevení rozpoznává, ale vše to vedlo by nás patrně příliš daleko. Také bychom práce té na se vzíti nemohli již z vědecké poctivosti, jelikož by někdo snad myslil, že pan dr. Masaryk o všem tom píše ve smysle nekatolickém, čemuž tak není. Uskrovníme se tedy v té příčině s důkazem a poznamenáme jen věci nejdůležitější. Předně konstatujeme, že u všech náboženství, ať mají jakékoli formy, nacházíme zmínku o zjevení. Důkaz podává o tom nejnovější srovnávací věda náboženská. Za druhé vidíme, že všichni známí zakladatelé různých a různých náboženství, chtíce dotvrditi oprávněnosti svého poslání, chtíce získati víry národů, dovolávají se zjevení. To dokazuje podle našeho mnoho, a doufáme na jisto, že pan prof. dr. Masaryk přihlížeje ke dvěma věcem těm ze svého stanoviska filosofického, rád uzná sílu důkazu našeho, a vyzná, že, je-li tomu tak, nelze důkazu toho podceňovati již ze stránky filosoficko-psychologické. My pak toho, „je li tomu tak“ na čisto se nebojíme, jelikož tolik tvrditi na jisto můžeme, po vykonaných v té věci studiích o srovnávací vědě náboženské, že, je-li co vůbec jistého o náboženství, tolik jest na čisto jistého, že všecka náboženství hledají původ svůj v Bohu, ve zjevení.[261]) Přihlížejíce pak ke své speciální věci, ku křesťanskému

[261]) Cf. Zigliara, Propaedeutica ad sacram Theologiam. Ed. 2. Romae 1885. Ve knize III pojednává slavný spisovatel „O skutečnosti zjevení Božího vůbec“ a vyloživ, oč běží, má v čísle druhém následující konklusi: O skutečnosti zjevení Božího vůbec nelze rozumně pochybovati.“ Důkaz Zigliarův jest filosofický a skoro takový, ke konci na str. 218.: Víra, kterou lidstvo věřilo ve zjevení Boží, buď jest pravdiva nebo nepravdiva. Je-li pravdiva, máme vyhráno, jelikož po té již rozumně pochybovati nelze o jsoucnosti zjevení Božího. Je-li nepravdiva, máme též svou na vrchu, neboť takto dokazuje sv. Tomáš Aq. II. II. quaest. 172. art. 6. Jak se má dobro ve věcech, tak se má pravda v poznávání. Není však možno, aby nějaká věc byla, jež by nic dobreho v sobě neměla, jelikož dobro a jsoucno navzájem se zaměňují (bonum et ens convertuntur,; proto zbaviti věc všeho dobra, jest totéž jako zbaviti ji všeho jsoucna; nebyla by tedy něčím, nýbrž ničím. Z té příčiny se říkává, že zlo není než v dobru, pokud

zjevení, jež ovšem jediné pravým považujeme, pravíme, že dokud moderní věda podle přísné „methody logické“ a nestranné kritiky věcné nevyvrátí památek, v nichž zjevení Boží uloženo, nemůžeme jinak než prohlásiti, a to co nejrozhodněji, všecky její pochybnosti a nájezdy neoprávněnými. Z té příčiny nemůžeme se příznivě vysloviti nijak o páně Masarykově „zbytku mythu“, a jsme nuceni vyčkati, kterak se pan professor zachová ku památkám těm a čím dovodí svého „zbytku mythu“, jejž věda jeho vidí ve zjevení Božím.

XV.

O původě a vývoji křesťanství.

Člověk by ani nevěřil, kdyby vlastníma očima neviděl, co všechno možná čísti v „Základech konkretní logiky“. Kdybychom někomu řekli, že v Konkretní logice, vlastně jen v jejich „Základech“, možná čísti o původě náboženství vůbec a křesťanského zvláště, kdybychom mu pověděli, že se tam mluví o křesťanských sektách, o formálním a materialním principu protestantismu, o husitismu, českých bratřích, o katolících, o nejsv. Trojici, o Panně Marii, o úctě Svatých, o Husovi, Luthrovi, Chelčickém, Komenském, Heglovi, Kantovi a hned zase o sv. Augustinu, sv. Tomáši, o scholastice, o filosofii, theologii, historii, sociologii, a tak dále do nekonečna, že se o tom nejen zmínka činí, nýbrž i jakási kritika, myslil by mnohý čtenář, že přeháníme a pravdy nemluvíme. Než jest tomu tak, a my jen z toho důvodu tento „bohatý obsah“ veřejnosti ve známost uvádíme, že nejsme spokojeni a srozuměni, nikoli s plánem páně Masarykovým, nýbrž s různými náhledy a „kritikami“ páně doktorovými, které čteme ve spise jeho při zmíněných věcech. Aby smysl a úmysl páně professorův jasným byl, dovolíme se citáty z konkretné Logiky doplniti citáty z lithografovaných přednášek z roku 1889., které vyšly u pana Středy v Praze, a jež jsme si po dlouhé snaze opatřiti dovedli. O všechněch sporných otázkách s panem drem. Masarykem zde hádati se nemůžeme, jelikož by kniby naší náramně přibylo a nám nebylo by možná podati celého materiálu v těsném rámci, jenž nám vyměřen. Uskrovníme se tedy a vybereme věci nejdůležitější a nejtěžší, a pojednáme o nich tím pořádkem, kterým o nich se zmínil pan dr. Masaryk. Nejprv promluvíme o původě křesťanství, jelikož pan professor i o něm po svém způsobě neváhal napsati v Základech konkretné logiky do slova takto: „Doličovati podrobně, jak ze směsice mythu a filosofie křesťanský názor světový se ustálil, není naším úkolem.“ (Sr. na straně 180 § 137.) Je to ovšem prazvláštní logika, vyslovovati se v „Základech

totiž v něm jestuje jako ve svém podmětě. Jako tedy vůle žádá zlého, poněvadž se jí zdá dobrem, jež jest zlu jako podstatí, tak rozum kloní se k nepravdě, jež se mu však zdá pravdou a podstatí oné nepravdy. Podstatí pak věci, o níž nám běží, nic jiného nemůže býti než to, co o zjevení všem jest totožno, byť i nestejné (neurčitě) a co právě proto, že jest všemu lidstvu a jeho víře stejno (totožno), ukazuje týž původ. Nepravda a blud, jejž ve zjevení různých národů nacházíme, kořen mají ve způsobě, kterým se jim zjevení dostalo, a dotýkají se nikoliv jsoucnosti zjevení, nýbrž věci, to jest blondí v tom, co zjevení učí, ale stejně všichni tvrdí, že zjevení se stalo, že je mají, a to chceme právě, jelikož jsoucnosť zjevení Božího a nikoli jeho obsah jest předmětem naší otázky!

dech konkretné logiky" o něčem, co sám pan spisovatel nepovažuje svým úkolem, ale víme, proč se tak děje a pochopujeme tendenci takových extralogických výplodů docela dobře. V lithografických přednáškách píše však o tom velmi zevrubně, totiž od str. 241—79. Čeho se čtenář na veliké prostoře té dočte „o vzniku a vývoji křesťanství", možno lehce uhádnouti, podívá-li se na prameny, ze kterých pan prof. Masaryk čerpal, a jež hojnou měrou na začátku svého pojednání vyjmenoval. Je jich asi čtyřiačtyřicet, a z těch jsou všeho všudy čtyři katolíci, totiž Ratzinger, Wetzer, Welte a Kraus. Zvěčnělý, nešťastný Döllinger odpadl k sektě starokatolické a zemřel v ní nesmířiv se s mateřskou církví, pro niž v mladších letech tolik pracoval. Ostatní auktorové páně Masarykovi jsou všichni nekatolíky, racionalisty a nám nepřátelskými. Jen uvésti některá známější jména: Hase, Kurtz, Tzschirner, Havet Bruno Bauer, Renan, Gregorovius, Harnack, Hilgenfeld,[262]), a znalý čtenář, hned ví, kolik uhodilo. Psáti o původě křesťanství za vůdcovství Hasův, Baurů, Renanův, Harnackův a Straussů bez apoštolův a církevních nejstarších spisovatelů, jest tak významno, že každý již napřed ví, co pan dr. Masaryk psáti chtěl, ano psáti musil!

Slavný obránce katolicismu, prof. dr. Albert Weiss, vydal před nedávným časem[263]) brožůrku, nadepsanou: „Die Entstehung des Christenthums." Je to zvláštní otisk ze třetího svazku jeho veliké Apologie, která právě vychází u Herdera ve Frýburce ve druhém vydání. Ve spisku tom zabývá se slavný učenec naší otázkou po stránce kulturní a morální velice důkladně, a my dovolíme si zde některé jeho myšlénky podati, o nichž myslíme, že i pana prof. dra. Masaryka budou zajímati. — Je známo, že křesťanství se chlubí, že způsobilo zcela nový svět, a to svět nezávislý na pouhém vývoji přirozeném, to znamená, že křesťanství si osobuje, že jest nikoli jen přirozeným pokrokem snažení a náboženství starého, nýbrž nadpřirozeným dílem samého Boha: dílem, kterému náleží vyplniti trhliny a nedostatky osvěty lidské; dílem, kterému jest uloženo, přivésti lidstvo na onen stupeň dokonalosti, na kterém ještě nikdy nebylo, ba na který si ani netušilo, nemyslilo Je však také známo, kterak nynější svět odpírá těmto záměrům a myšlénkám křesťanství. V pravdě možno říci, že věta — „Křesťanství jest dílo nové, dílo nadpřirozené, dílo samým Bohem bezprostředně způsobené", — jest našim odpůrcům nejnesnesitelnější a nejpohoršlivější. Kdybychom ve křesťanství viděli jen nutný přirozený vývoj čili pokračování starého systému, kdybychom v něm viděli vyšší nějaký stupeň staré mravnosti a osvěty lidské, ano kdybychom je prohlásili i vrcholem dokonalosti a mravní zvedenosti všeho starého a čistě lidského, nezdvihali by se protivníci naši tak, jako když proneseme jedno jediné slovíčko: Křesťanství jest dílem Božím, není pokračováním starého, jest dílem novým, není z přírody nýbrž z nadpřírody. Je věru s podivem, kterak člověk liberál stává se netrpělivým a nemůže toho snésti, aby se mu mlu-

[262]) Schází ještě náš „proslavený filosof", Alfons Šťastný z Padařova, jenž svého času také psal brožurku „Ježíš a jeho poměr ke křesťanství", začež ho ostrým vzali dr. Lenz a archivář Braudl.

[263]) Cf. Weiss, Die Entstehung des Christenthums. Sonderabdruck aus des Verfassers Apologie des Christenthums, III. Band (2. Aufl.) Freiburg in Br. 1891. Viz stranu 83. a násl. až do konce.

vilo o díle Božím! Wackernagel, Zeller, Havet a u nás pan dr. Masaryk povstávají s celou a vší učeností svou, aby dovodili, že křesťanství jest ze židovství a pohanství (Zeller), že nic nového nemohlo způsobiti (Wackernagel), že i bez Krista byl by se musil svět tak utvářiti (Havet), že „držíme-li se přísněji historických poučení, jaká v nové době poskytují nejlepší spisy o věci jednající a jak historie pravá požaduje, dojista posuzovati budeme křesťanství jako přirozený další vývoj prvků již vyvinutých." (Masaryk 269. XXXIV.)[264]) Křesťanství jest prý nutným výsledkem své doby, nutným do té míry, že Fichte[265]) zcela určité prohlašuje, „kdyby je nebyl založil Pavel v této formě, byl by je jistě založil někdo jiný a právě v té formě". Člověk věru neví, má-li se takovým výsledkům smáti nebo je soustrastně jen vypočítati, aby zřejmo bylo, jak jest nemožno i zapřísahlým odpůrcům náboženství křesťanského dokázati, že jest jen dílem lidským, nutně přirozeným. Místo kritiky naší budiž zde jen uvedeno, co smýšlí o podobných domněnkách pověstný žid Jost. Jeho slova jsou ovšem trochu ostrá, ale k vůli nám ani k vůli naší víře jistě pronesena nejsou. Jost totiž praví, že kdo v původě a vývoji křesťanství nevidí zjevu mimořádného, jest tolika předsudky zaslepen, že jest neschopným veškerého poznání dějepisného.[266]) Zde by byla na místě otázka k našim pánům odpůrcům, proč se tolik bojí všeho nadpřirozeného[267])

---

[264]) Famosní jest při tom důkaz páně professorův a smělosť, které se dopouští, volaje sv. Augustina — pravím, sv. Augustina — za doklad a svědka nekřesťanské domněnky své. Pan dr. Masaryk totiž píše: „Pravil již sv. Augustin, že věc sama, křesťanské náboženství, již u starých existovala, že nechyběla od počátku pokolení lidského. A o pohanských Platonovcích praví, že prý „paucis mutatis verbis et sententiis Christiani fierent." Ovšem tím není řečeno, že křesťanství v ničem nebylo nové a samostatné." Předně žádáme, aby pan dr. Masaryk uvedl místo, v němž sv. Augustin učí, „že věc sama, křesťanské náboženství, již u starých existovala, že nechyběla od počátku pokolení lidského." Slov těch v tomto smyslu sv. Augustin pronésti nemohl, jelikož by jimi byl popřel, čemu celý život zasvětil, čeho celý život jakožto díla Božího hájil. Co se Platoniků týče, musíme panu dru. prof. Masarykovi říci, aby si po druhé přečetl VIII. knihu sv. Augustina „O městě Božím"; najde v ní, že sv učitel jakkoliv mnoho ke chvále jejich napsal, jim před ostatními filosofy přednosť dal, přece vyznati neváhal ke konci hlavy 7. „Toto pak buď praveno o té částce umění jejich, kteréž oni fysickým anebo poučujícím *o přirozených věcech* jmenují." Z toho místa patrno, že mají podle sv. Augustina s křesťanstvím shodu v řádě přirozeném, nikoli však v řádě nadpřirozeném.

[265]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Vorl. 13.

[266]) Jost, Geschichte des Judenthums I. 394.

[267]) Stůjtež zde některá slova Weissova. Píše totiž na stránce 87—88. v díle právě jmenovaném: Wir versuchen nicht, solche zu überzeugen, dass Gotteshand nicht verkürzt ist, und dass er sich mit Einrichtung der natürlichen Welt nicht der Macht begeben hat, auf ausserordentliche und wunderbare Weise in den Gang der Dinge einzugreifen, um seine Absichten der Gerechtigkeit und Erbarmung trotz aller menschlichen Blindheit, Schwäche und Sünde zum vorbestimmten Ziele zu führen. Aber das können wir nicht verhehlen, dass es einen schmerzlichen Eindruck hervorruft, beobachten zu müssen, von welch kleinlichen und engherzigen Erwägungen sich selbst unterrichtete Geister befangen zeigen, wenn sie gegen die Möglichkeit der Wunder und einer übernatürlichen Offenbarung zu Felde ziehen. Niemand verdenke es uns, wenn wir diese rationalistische Schau vor allem, was über den flachen irdischen Gesichtskreis hinausgeht, eine wahre Schmach für die menschliche Natur nennen. Ist denn der Gedanke an eine höhere Ordnung der Dinge, an etwas, was über unser Horizont hinaus geht, so gar unerschwinglich? Wir verlangen ja nicht, dass der Mensch in seinem kleinen Geiste die Unermesslichkeit des Uebernatürlichen selber begreife. Wir

a ve které vědě mají dokázáno, že by Bůh náboženství založiti nesměl, že křesťanství Ježíš Kristus skutečně nezaložil? Nechceme poukazovati k tomu, že omezenost člověka a jeho odpor proti dílu Božímu nemohou přece býti překážkou činu Božímu, zde chceme jen na to poukázati panu dru. Masarykovi, jaké důkazy a domněnky o naší věci proslovil jiný výtečník z tábora jeho, Renan totiž. Tato známá firma a našimi protivníky uznaná auktorita připisuje vítězství křesťanskému náboženství jednou proto, že prý se tak stalo náhodou a na veliké štěstí; po druhé praví, že křesťanství jest výplodem oné doby, která tak zimničně hledala absurdity (nesmyslnosti), a po třetí vidí kořen křesťanství v tom, že prý tehdejší čas potřeboval více pro srdce než pro ducha. Takové jsou důkazy Renanovy [268]) v jedné a též knize! Co tomu říká nepředpojatý rozum lidský? Mně se zdají ty různé důkazy prozrazovati mistrovo přesvědčení, že žádný za nic nestojí, že z té ani z oné strany křesťanství vysvětleno ani vyvráceno není. Co by tomu řekli staří pohané a všichni oni zapřísáhlí protivníci křesťanského náboženství, kdyby slyšeli, jak se dnes povídá, že prý křesťanství jest „přirozený další vývoj prvků již vyvinutých?" Dějepisná pravda jest zcela opačná a zní: Křesťané v prvních stoletích obviňováni a mučeni byli proto, že vyznávají učení *nové*, nedovolené a prý z té příčiny nepravé.

Tak hlásají nejstarší o věci zachovalé památky, jichž nikdo popříti nemůže a nepopře. Proč si nepřečetl pan dr. Masaryk, co píší o věci Tatian, Arnobius, Tertullian, Clemens Alexandrejský a Eusebius? Ano i v naší literatuře máme dílo, které by panu professorovi bylo v přítomné otázce platně posloužilo; je to spis zvěčnělého prof. dra. Františka Sušila, nadepsaný „Sv. Otcové apoštolští" a po druhé vydaný nedávno Dědictvím Svato-Prokopským v Praze. Ba i sv. Augustin, jehož pan professor uvedl za svědka myšlénky své, vyvrací domnění to celým, obšírným spisem, jejž také máme v češtině. Dílo má název: „O městě Božím, knih dvamecitma", přeložil dr. Frant. Lad. Čelakovský. Ať jen pan Masaryk neváhá nahlédnouti v křesťanského mudrce Augustina, a uvidí, je-li křesťanství „přirozený další vývoj prvků již vyvinutých." Velmi dobře podotýká

---

geben im Gegentheil zu, dass dies eine Unmöglichkeit ist. Aber wer gibt einem ein Recht, deshalb, weil er ein Ding nicht mit Händen greifen und nicht in seinen Gedankenkreis einschliessen kann, die Möglichkeit dasselbe zu läugnen? Und wer sieht nicht ein, welch eine grosse Schwachheit unseres Geistes und welch ein schlimmes Zeugniss für den Zustand unseres Herzens es ist, wenn wir nicht zugeben wollen, dass es möglicherweise Dinge gibt, die über unsere Kraft hinausreichen? Wie darin eine Entwürdigung für uns liegen soll, ist schlechterdings nicht einzusehen. Wir hätten gedacht, es sei aber eine Erniedrigung, wenn einer dieses Geständniss nicht über sich bringt. Der Chinese freilich, dem wir die Vortrefflichkeit eines europäischen Schraubendampfers begreiflich machen wollen, lächelt still vergnügt vor sich hin in dem Gedanken: Sind das Barbaren, die nicht einmal wissen, dass wir das alles schon vor hunderttausend Jahren in unseren Dschonken weit vortrefflicher erfunden haben! Aber welcher Gebildete möchte sich nicht schämen, eine solch beschränkte Selbstgefälligkeit zur Schau zu tragen und sich so unbelehrbar zu zeigen? Und doch sind deren nur zu viele, welche meinen, etwas Grosses gesagt zu haben, sobald sie in der gleichen Weise den Glauben an das Uebernatürliche von sich gewiesen haben."

[268]) Renan, Marc-Aurèle, pg. 626, 490, 562.

A l b e r t W e i s s:[269]) Prvním křesťanům bylo umírati za to, že přijali nové náboženství: my dnes, abychom na opak proti tomu protestovali, že nechtějí odpůrcové naši v křesťanství viděti více než vydání s t a r é h o náboženství pohanského.

Velmi zajímavo jest připomněti dalších slov Weissových, aby bylo patrnějším, že ten „přirozený další vývoj prvků již vyvinutých“ byl podle tehdejších řecko-římských poměrů zcela nemožným, jelikož tehdejší jejich filosofické školy všecek „vývoj“ náboženský naprosto ničily a hubily. P. Weiss se táže na stránce 90.: Kdo pak jsou ti, kteříž onu nesmyslnou víru v bohy očistili, a co pak z ní udělali? A odpovídá, že napřed jsou to Sofisté, kterým prý se stejně pravdivým zdálo, jako Protagorovi, že Bůh jest i není. Připouštíme ovšem že mezi nimi nebyli všichni tak zlými jako jejich vůdce, ale nedovedl-li ani nejlepší z nich, P r o d i c u s, v bozích poznati více než chutnosť vína a blaživé účinky ohně [270]), možno si lehko představiti „vývoj“ staropohanského a kleslého náboženství v těchto školách. Škola, kterou měl Euhemerus se svými stoupenci, byla ještě horší. Plutarch sám vyznává ve spise „De placitis philos.“ 1, 7, 1., že K a l l i m a c h u s vším právem původce školy té nazval křiklounem a k o l p o r t e u r e m knih b e z b o ž n ý c h! Náboženství této školy bylo prajednoduché a záleželo podstatně v nadávkách, a rouhání se božstvu, které, mnohou zdánlivou učeností, hleděli ukázati svůdcem lidstva. Třetí sektou byli Stoikové. Z počátku málo různí od materialistů, později pantheisté a vší víry tak prosti, jak jen si mysliti možná. Jim se klade za vinu ono všesvětové náboženství, které nitra čili podstaty nijaké nemajíc, přizpůsobovalo se všem možným věrám a formám. Konečně zjevuje se nám poslední podpora „přirozeného vývoje“, a to jest Epikur. Než ani v něm staropohanství nevzešla jasná hvězda. Epikur věří sice v božství, ale béře mu všechnu moc, zbaviv je působnosti na tento svět. Jeho Bůh o svět se nestará. Lidem ani se ho báti ani v něho doufati netřeba. O následovnicích Epikurových nemluvíme; zde jen tolik podotýkáme, že sám pan prof. dr. Masaryk všem tuto vyjmenovaným školám a vůbec celému tehdejšímu vědeckému snažení a času podle pravdy a zásluhy ve svých Přednáškách vypráskal. Nám jest jen divno, že učený pan dr. Masaryk ve svém díle nepoznamenal: O d t a k o v ý c h l i d í m o h l i s e k ř e s ť a n é p ř i u č i t i v š e m u, j e n n e n á b o ž e n s t v í! Takoví lidé nemohli způsobiti „vývoj prvků již vyvinutých“ a tak křesťanství ve vědě řecké přirozené nelze vysvětliti a se židem Jostem jest vyznati, že v jeho původě i vývoji něco neobyčejného bylo.

Než jak, nemohli způsobiti „vývoj“ ten filosofové římští? Neměli tito četní duchové vůle a moci očistiti zvrhlé pohanství, a vdechnouti mu nový život? V čase, kdy jmenované sekty řecké snažily se napraviti náboženství, zabývali se v Římě podobnými otázkami V a r r o a S c a e v o l a. Oba však jsou známí ve svých náboženských náhledech dosti. Učenci o nich praví, že se od Stoiků valně nelišili. Rozeznávají náboženství troje (aspoň Varro jistě): básnické, občanské a filosofické. Všecka tato tři náboženstva může člověk míti na jednou. Čte-li si

---

[269]) W e i s s, Entstehung des Christenthums etc. 89 et seqq.

[270]) S e r t u s E m p. Adv. mathem. 9, 18. 38. 51. (Srovnej též C i c e r o, De natura Deor. 1, 42.)

v básnících anebo je-li v divadle, proč by si neliboval v tom, co se mu o pánbičcích vypráví? Žádá-li toho obec, obětuj Jupiterovi, třeba bys v něho nevěřil. O tom o všem možno se zase poučiti u sv. Augustina, hlavně ve knize 4. a 6., což by pana prof. Masaryka asi zajímalo. Sv. Augustinu vydatně zde pomáhá Cicero[271]), praviv, že u těchto rozumářů není po víře a náboženství ani stopy. Z toho ovšem patrno, že takoví oprávcové „vývoji“ náboženskému pomoci nemohli, že z pohanstva křesťanstva neudělali. Nad to sluší upozorniti, že názory filosofů do lidu velmi málo vnikly, že tedy onomu „vývoji“ jen velmi málo pomoci mohly. Dlužno také připomenouti, že toho času, ve kterém křesťanství začíná, staropohanský lid hlásí se ke své víře velmi silně, v otázkách náboženských stává se nesnášenlivým a starých zvyků šetří velmi pilně, jak toho zase dosvědčuje Cicero (De natura Deor. 2, 2) a s ním celý dějepis.[272]) To bylo právě silnou stránkou politiky Augustovy, že obnovil staroslavné

[271]) Cicero, de natura Deor. I., 42.

[272]) Máme po ruce znamenité dílo Mamachiovo, nadepsané: „Originum et Antiquitatum Christianarum libri XX. Romae 1749.“, v němž v první části možná se dočísti ze starých pramenů pohanských i křesťanských, jak za starodávna o původě křesťanství smýšleli, zdaž je náboženstvím novým či starým považovali. Již ty nadávky, kterými křesťané obsypáváni, již ta podezřívání jejich činnosti, již to hanobení jejich učení, obřadův a bohoslužby, i bez katakomb a pronásledování, mluví velmi jasně, co smýšlel starý svět pohanský o křesťanství. Z křesťanských obhajců, Justina, Taciana, Athenagora, Tertulliana, Minucia Felixa a Arnobia dokazuje P. Mamachi, Ord. Praed. tom. I. pag. 79. et seqq., že pohanský svět na křesťany nevražil, jich nenáviděl a jim jména dával, kteráž ukazují, že jich svého náboženství dalším pokračovatelem nejen nepovažoval, nýbrž naopak popěrači, novotáři a škůdci. Slyšme jen Mamachiovy nápisy. Křesťané se jmenují: Athei, Magi, Malefici, Praestigatores, Graeci, Impostores, Sophistae, Seductores, Superstitionis *novae*, pravae immodicae exitiabilis atque maleficae atd. Nás zajímá ovšem nejvíce obvinění poslední, v němž se praví, že křesťané jsou oddáni pověře nové, a zajímá nás proto, že tu novotu pan dr. Masaryk popírá, zatím co ji předáci římští potvrzují, na př. sám Suetonius, jenž v životě Neronově cap. XVI. pag. 297. ed. Patini an. 1675. takto píše: Christiani genus hominum superstitionis *novae* ac maleficae, že křesťané jsou lidé oddáni *nové* a zhoubné pověře. Historická znalost páně Masarykova ještě u bledším bude světle, dáme-li následující dva nápisy, jež svědčí o Neronovi a Diokletianovi, a nalezeny byly v Portugalsku (Cf. Halloix, Tom. I. Scriptor. Orientalium pag. 299 et Baronium ad ann. 304. num. IX.

První nápis zní:

Neroni Cl. Caes.
Aug. Pont. Max.
Ob. Provinc. Latronib.
Et. His. Qui. Novam
Generi hum. Super-
Stition. Inculcab.
Purgatam.

Nápis druhý:

Diocletian. Caes.
Aug. Gelerio. In Ori
ente. Adopt. Supers
Titione. Christ.
ubique *deleta* et cul-
tu deor propagato.

Nápis první chválí tedy památku Neronovu proto, že *nového* náboženství svou říši vyčistil: nápis druhý děkuje Dioklecianovi, že křesťanství všude *zničil* a starou bohopoctu obnovil. Učiniž si, milý čtenáři, o pravdě „vědy“ páně Masarikovy spravedlivý soud dle toho sám!

chrámy, zvýšil zevnější lesk pohanské bohoslužby a k nové platnosti přivedl staré státní náboženství.

Tato nevěra, tato pověra a obnova starého pohanství, ty že byly příčinou a „vývojem“ křesťanství? Učenci, kteří ničemu nevěřili, kteří božstvu se posmívali; lidé, kteří zrovna fanaticky starých zvykův a domněnek náboženských se drželi; lidé, kteří uctívali Afroditu a Isu, Jupitera a Baccha, ti že byli ochotni přijati učení kříže, náboženství křesťanské? Z jejich modlářství že se vyvinula křesťanská bohopocta? Z jejich nevěry křesťanská víra? Z jejich prostopášnosti křesťanská zdrželivosť? Spíše uvěříme, že z ohně zima a z vody sucho vychází, než uvěříme, že u takových lidí a z takových věcí vyvinulo se „přirozeně“ křesťanské náboženství. Z listu sv. Pavla ke Korintským I. 2, 2. dovídáme se, že Apoštol přesvědčil se o jiném; a po dnes dokazuje nám odpor nevěreckého světa proti křesťanskému náboženství, že není jedno ze druhého, nýbrž jedno **p r o t i** druhému!

Z té příčiny zajímají nás stejnou měrou následující řádky páně Masarykovy: „Prvky, ze kterých křesťanství se vyvinulo, dle posavadních výkladů, — **h i s t o r i i a p r a v d ě o d p o r u j í c í c h**, bylo slovutnému pánu připsati, — hledati především v **ž i d o v s k é m a ř e c k o-ř í m s k é m n á z o r u**; působení parsismu nebo dokonce buddhismu a j. učení bylo podřízené. Později na další vývoj křesťanství působily náboženské a filosofické soustavy, jako islam a názory polytheistických národů slovanských, germanských a j., kteří k církvi se přivtělovali.“ [273]) V nemnohých těch slovích jest zase jedenkráte slavnou vědu páně auktorovu jasně viděti. Tvrdí chudák o překot, z názoru skáče do názoru, vyjmenuje židovství, hellenism, romanism, parsismus i buddhismus, a ještě se boje, aby toho nebylo na **d ů k a z** málo, zaběhne až k islamu a konečně ke Slovanům a Germanům. Jak slabé a skalené to prameny, když ani samému panu doktoru nedostačují a několik řádků před tím na straně 269. vyznati donucují: „Ovšem tím není řečeno, že křesťanství v ničem nebylo nové a samostatné.“ V čem bylo novým a samostatným, zapomněl opět pan professor pověděti, ač by nás velmi byl potěšil, kdyby ze vzácných vědomostí svých o těch věcech byl nás poučil. Zatím jen na jeho taktiku čtenáře pozorným činíme, a se jí pranic nedivíme: každý si pomáhá, jak může. A teď k těm „názorům“, ze kterých podle dra. Masaryka **p ř e d e v š í m** křesťanství se vyvinulo!

Předně vyznáváme, že nás soud páně professorův o působení parsismu a buddhismu ve křesťanství nemálo překvapil, zarazil. Očekávali jsme **z d e** více, poněvadž nerozchází se vědě o pány, kteří v té věci učinili vše možné i nemožné. **S c h o p e n h a u e r** „odkryl“ velikou podobnost mezi křesťanstvím a buddhismem i co formy i co obsahu se týče; **H a r t m a n n** dokonce našel, že indický monismus vyniká nad křesťanství po stránce metafysické i morální; **B u n s e n** zase věří, že Peršané měli všecka naše dogmata od nepaměti. Od nich přijali je židé, naučili se v zajetí babylonském uctívati Ahûru-Mazdu. Ve starozákonních knihách „Kazateli a Moudrosti“ jest prý působení jeho patrným, ano, v samé septuagintě jest zoroastrismus zjevným. Essenové, Therapeuti, rabbi Hillel, Philon a konečně Kristus zmocní se pokladu toho. Z Persie není daleko do Indie, proto si do

---

[273]) Dra T. G. **M a s a r y k a**, Stručný náčrt dějin filosofie, na str. 269—70.

ní zaputoval jiný badatel, Emil Burnouf, a našel v ní, na samém břehu Gangu kolébku křesťanství. Před ním podobné štěstí potkalo Voltairea, jen že mu netrvalo dlouho, jelikož učenec Ellis našel original pověstného Ezurvedy v Pondichery a dokázal, že jest ze sedmnáctého století po Kristu, a ne ze čtvrtého před Alexandrem Velikým. Na Emila Burnoufa posvítil strašlivě Max Müller[274]) a na svedeného Louisa Jacolliota, mimo něj ještě také Harlez, jenž ve své knize: „Vedisme Brahmanisme et Christianisme“ p. 115. doslovně píše: „L'ensemble est tout simplement inventé.“[275]) — Domnívám se, že nehody, které potkaly jmenované učence, upozornily pana professora Masaryka, že „působení parsismu nebo dokonce buddhismu a j. učení bylo podřízené“ (str. 269.), „že by nejvíce bylo čerpalo (t. j. křesťanství) z buddhismu — je novější, a řekněme hned, málo podařená theorie“ (str. 270. ř. 6. s hora). Jelikož tedy tato theorie jest nepodařena, vizme, která jest podařena. Pan dr. Masaryk praví, že prvky, ze kterých se křesťanství vyvinulo, sluší hledati „především v židovském a řecko-římském názoru“ (269. ř. 3. a 4. z dola). Názor však řecko-římský vyhlásili a dokázali jsme před chvílí, že jest podobně „nepodařená theorie“, jelikož odpírá historické pravdě, a jelikož pan professor na straně 270. řádku 13—14. s hora po pravdě napsav, že při historickém výkladu křesťanství dlužno bráti zřetel na Krista, napsal na stránce následující (271.), v závorce nad poznámkou, že „Nijak nelze z N. Zákona uzavírati, že by Kristus byl znal řecké názory.“ O názorech římských, byly-li známy Kristu Pánu čili nic, pan professor nemluví. Jestliže však pan dr. Masaryk jednou píše, že dokázati nelze nijak z N. Z., že by Kristus byl znal jmenované názory[276]) řecké, a jestliže o názorech římských ani zmíniti se nepotřebuje, kterak může po druhé psáti, že křesťanství z názorů těch se vyvinulo? Není to hotový Gallimatyáš?

Jiná, rovněž podařená theorie o vývinu křesťanství, kterou pan prof. Masaryk vysvětluje věc záhodnou, zní: Křesťanství jest ze židovství. Než to vyvrátíme, povíme něco do ouška panu doktorovi. Slovutný pane professore, jak jest možno, aby podařenou byla theorie vyvozující křesťanství ze židovství, a jak jest možno, aby také podařenou byla theorie vyvozující je z hellenismu a romanismu? Či jest snad judaismus, hellenismus a romanismus ve svých náboženských názorech totožným? Kterak tedy můžete psáti o „podařené theorii“? A dále! Nejsou-li jmenované tři názory totožny, — a dle pravdy nejsou, — kterak možno ze všech tří učiniti podařenou theorii a vykládati původ a vývoj křesťanství ze všech tří? Nemyslíte, že, je-li názor židovský podařenou theorií, musí názor řecký i římský býti špatnou theorií v čemkoli mu odporuje? Mně se zdá, že tu po-

---

[274]) Fr. Dr. Max Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Strassburg 1874. S. 33—34. Proslavený sanskritolog Müller táže se Burnoufa ve své sžíravé kritice: „Aber sind denn diese (Burnouf's,) Sätze von irgend *einem* Gelehrten von Fach unterschrieben?“

[275]) Dr. Pavlicki, Der Ursprung des Christenthums. Mainz 1885. S. 27. Z díla toho mám uvedený citát francouzský.

[276]) „Je to ovšem pravděpodobno“, dodává dr. Masaryk na str. 271, ale nepovídá, proč je to ovšem pravděpodobno, a ze kterého pramene se toho dovídáme! Pan doktor jest pln strachu a odporu. Co vyhlásí „nijak dokázatelným“ toho opak prohlásí v též větě, — „ovšem pravděpodobným“.

dařenost cítíte sám, a proto nevěře theorii jedné, béřete si zrovna tři. O theorii, vyvozující náboženství křesťanské z pohanství řecko-římského, již psáti nebudu; zde jen promluvím o židovstvu a dokáži, že ani theorie, která křesťanství odvozuje ze židovství, není rovněž podařenou.

Aby úmysl páně doktorův byl zcela jasným, uvedeme ještě jeho slova na stránce 271. řádek 9. a následující. Píše: „Kristovo učení do značné míry vyrostlo ze židovského náboženství a zejména dá se jeho učení pochopiti se stanoviska farizeů, přes to, že Kristus proti farizeům ustavičně bojoval. Žalmy, proroci a učení farizeů poskytují nejvíce parallel k učení Kristovu.“ A jako by každé pronesené slovíčko bylo důkazem nezborným, pokračuje pan professor bezprostředně: „Pokud se tedy (!) Krista týká, vliv řecký je rozhodný.“ Pan dr. Masaryk když to psal, buď nemyslil anebo myslil-li, na určito myslil, že čtenářové jeho mysliti nebudou. Tak se nedokazuje ani mezi školáky, nercili mezi učenci. Je to petitio principii, jelikož, co se má dokázati, přesně se předpokládá! Na tétéž stránce 271. pokračuje pan professor v důkaze (?), ale již nemluví o Kristu, nýbrž o „spisovatelích (kanonických) spisů N. Z.“! Řečtina má prý na ně vliv, ale žijí téměř všichni názorech židovských, ani sv. Pavla nevyjímajíc. Sv. Jana pan doktor obviňuje, že „přejal řecké učení o logosu, ale dal mu svůj (!) smysl“ [277]). V dalším důkaze, — že křesťanství jest z názoru židovského, — vykládá pan professor, že židovství v době Kristově roztříštěno bylo na mnohé sekty a zejména podléhalo již od IV. století před Kr. vlivu řeckému. Mezi židovstvím a hellenismem prostředkuje prý ve smysle křesťanském židovství v diaspoře. Literarně nelze prý té souvislosti v jednotlivostech dokázati (aha!), avšak fakty historickými ano. Na doklad toho uvádí, že křesťanství z počátku a dosti dlouho se šířilo jakožto židovská sekta, majíc v tom i právo státem zaručené. Druhé takové historické faktum jest: „pojímání St. Z. alexandr. židů velmi se podobá způsobu, jakým prvotní křesťané vyšlí z pohanství na St. Z. se dívají, a konečně třetí faktum jest značná literatura, na př. sibyllinských proroctví a j., jež od řecko-židovské ani obsahem, ani zpracováním se neliší.“ Aby ten důkaz přece se podařil, jde pan doktor i na N. Z. a praví, že v něm i u sv. apoštolů „nejvznešenější místa jsou ta, ze kterých je patrno, že pisatel náležitě poznal židovství, ale že je zároveň a právě proto překonal! (Čí mocí?), že se vniterným svým životem (Kterým působením?) nad židovství povznesl.“ Toho prý nejvíce dokazuje sv. evangelium a mnohá místa v Pavlových epištolách. A nyní ještě jednou jde pan spisovatel na Krista Pána a tvrdí o něm, že prý „sám takto (!!?) své učení posuzoval a k St. Z. stavěl“, a to prý přes to přese všechno, že „ovšem právě jeho učení nám nejlépe ukazuje, jak ducha židovského úplně a souladně překonalo“ (Strana 273.). Na to dotýká se pan dr. Masaryk veledůležité otázky, co byl sám Kristus, zdaž Bůh či jen člověk. Velevýznamno jest, že otázky té tak

[277]) Vyvraceti těchto nesprávností nebudeme. Pan dr. Masaryk píše zde o věcech, jimž naprosto nerozumí. Názor jeho probral v „Časopise katolického duchovenstva“ prof. dr. Šimanko; ať se tam pan Masaryk koukne, aby viděl, co ve vědě páše! Toho věru pravý učenec neudělá, aby psal a rýpal do všeho, ať jest co jest. Trochu skromnosti nikomu neškodí a panu dru Masarykovi již dokonce ne!

zpříma ani nepoloženo, ani tak určitě neformulováno: velevýznamno jest, že pan Masaryk, jenž učí na vysokých školách naši českou katolickou mládež, odpovědi se vyhýbá, že maje mluviti o *Boku* Kristu, povídá, jak veliká jest literatura o Kristu, jeho životě a působení, a jak hned chvátá připomněti, že v novější době všemožně se usiluje vystoupení jeho pochopiti psychologicky a historicky, čili zkrátka: přirozeně, nevěrecky! K tomu dovolává se i supernaturalistů, z nichž prý „někteří“ chtí ukázati, jak po lidské stránce lze Kristovi rozuměti, a uvádí, co psal o tom Paulus, Strauss, Renan Schenkel a Keim, při čemž ovšem podává, co o Kristu povídal ten i onen, zejména Renan, jenž ho učinil „vznešeným blouznivcem“, a Schenkel, jenž mu dovolil býti „člověkem“. Divno, předivno, že takový odvážlivec, jako pan Masaryk, neopováží se v této všerozhodující otázce, pronésti „vědy“ své otevřeně, kdo si však počíná tak, ten zapřel Krista i Jeho božství, a musí utíkati k židovství, k pohanství, k vědě a politice, aby velikolepé dílo Kristovo „vysvětlil“! — Uzavírá pak důkaz svůj pan dr. Masaryk následovně: „Židovského původu je v křesťanství určitosť monotheismu, víra v naprostou auktoritu zjevení, theokratické prvky“ (Strana 274.). Tak zní podařená theorie, jež vyvíjí křesťanství ze židovství! Ujišťuji, že jsem nepřešel úmyslně ani jedinké věci, a že důkaz podávám téměř výhradně slovy páně Masarykovými, i když jich v úvozovacích znaménkách nepodávám. Jsem naprosto přesvědčen, že ten důkaz panu odpůrci cti nedělá a liberální vědě pramálo prospívá.

Oč běží ve sporné otázce naší? O důkaz, že křesťanství vyvinulo se ze židovství. A podává jej pan dr. Masaryk? Mnohým, ale vše jest licho, vše jest bludno a nijako. Nejprve praví povšechně, že křesťanství jest ze židovství (269.); po té, — maje toho důkaz podati, — výrok ten sužuje (271.) a na „farizeismus“ omezuje. Než i v tom sám obtíž nalézá a vyznává „přes to, že Kristus ustavičně s nimi bojoval?“ (271.) To zní jak oprava, a věru, dobře učiněna, jelikož Kristus i farizeové proti domněnce té prohlásili se. Kristus, jenž prohlásil, že po farizejsku žíti pro nebe nedostačí, jenž tolikráte jim zevnějšek a zatvrzelosť vytýkal a je ke svému učení vyzýval. Farizeové, když Krista v učení polapiti chtějí, proti němu neustále ločí. Nejlepším a nejvýmluvnějším důkazem, že křesťanství ze židovství nevyšlo, jest onen kříž, který židovstvo svorné Kristu na ramena vložilo a na němž Mu zemříti ustanovilo, protože se „rouhal“, to jest učení pronesl i před nejvyšším knězem židovským, kterým židé rozzuřili se tak, že roztrhše šaty žádali na soudci smrti toho bířice! Kaifáš byl jistě povolanějším soudcem v naší při, než dr. Masaryk, a ten žid velekněz vyslyšev učení Kristovo nejdůležitější, řekl: Slyšeli jste, co se vám zdá? A židé pokřikovali: Hoden jest smrti. Zač? Za zločiny politické, nebo za přestupky mravní? Nikterak! Rouhá se! zaznívá z povolaných úst. Čím se rouhá? Tím, že vyznal, co nevyznal dr. Masaryk, tím, že hlásal učení, které tak bylo „židovským“, že židovstvo svorně proti Němu žalovalo, křivě svědčilo a smrti Jeho žádalo! — Říci, že křesťanství jest ze židovství, znamená nejen minulosti, nýbrž i přítomnosti nectně bíti ve tvář. Kdo pak to byl, pane professore, kdož od jakživa nejvíce proti křesťanstvu brojil, je podezříval a hanobil? Židé! Kdo pak u Římanů nejvíce křesťany udával? Židé! Kdo po dnes nejzuřivěji proti křesťa-

nům si počíná potajmu i na veřejnosti, v novinách, časopisech i knihách? Kdo bouří proti Kristu dělnický lid? Kdo řídí ten zuřivý boj proti všemu, co nese na sobě známky křesťanství? Židé. A hle, tito židé, a ještě k tomu oni nesnášenliví a domýšliví farizeové, ti najednou podle pana dra. Masaryka jsou původci křesťanství! Obstupescite Superi, zhrozte se bohové, ale je tomu tak, máme to černé na bílém! — Co píše pan doktor o stanovisku farizejském. dokazuje zrovna proti němu, jelikož právě to stanovisko farizejské bylo úrazným kamenem a neustálým dělidlem farizeův od Krista; Kristus totiž ze svého stanoviska chtěl člověka niterného a ne, jak chtělo stanovisko farizejské, jen zevnějšího, jenž v samých postech, umýváních a zevnějších ceremoniích tonul. To jsou všem známé věci, a snad jediný pan dr. Masaryk jich neví, nebo ví-li, k vůli své liberální vědě jich utajuje, což ani liberálním, ani vědeckým není. — Z toho, že Žalmy a proroci poskytují nejvíce parallel k učení Kristovu, nenásleduje, že učení Jeho ze židovství se vyvinulo. Starý Zákon byl totiž přípravou na Krista a na učení Jeho: odtud v něm parallely. Kdyby jich nebylo, nebyl by Kristus a učení Jeho, čím skutečně jsou. Po té, jest nám protestovati proti tomu, aby učení farizejské se Žalmy a proroky na roveň bylo postaveno. V Žalmech a prorocích vidíme slovo Boží, v učení farizejském vidíme jen slovo lidí, a to všelijakých. — O židovských názorech sv. Pavla podal pan dr. Masaryk — nic! Dostačí, jelikož víme, že i ten Pavel měl zuřivé[278]) názory židovské *proti* křesťanství, a že se mu ani nezazdálo považovati učení Kristovo plodem židovství — Že křesťané z počátku pode jménem židů se šířili, nebylo jejich vinou, nýbrž pohanů, kteří jich od židů nerozeznávali. Ať tedy toto faktum pan dr. Masaryk proti pohanství a ne proti křesťanství obrátí. — O literatuře sybillinské vyznávám, že posudku nemám. Co pan professor povídá o nejvznešenějších místech v N. Z, jest tak falešno, že sám jest nucen vyznati, že se vznešenosti té svatí auktorové nedomohli pochopivše stanovisko židovské, nýbrž je překonavše a nad ně se povznesše. To nám dostačí na důkaz proti němu. Nejzajímavějším jest, že sám pan doktor jest nucen vyznati, že křesťanství i v mravouce jest daleko nad židovství. „Ethický názor," tak píše na stráce 273., „Ethický názor židovský nejvíce překonán křesťanským učením o coelibatu a panictví." My k tomu dodáváme, že nejen ethický, nýbrž i dogmatický názor toho rovněž doličuje, jakož viděti příkladem na učení o nejsv. Trojici, o křesťanské lásce, o vtělení Syna Božího atd. Těch názorů židovstvo nemělo, a parallel k nim marně hledá v židech pan Masaryk. Jest zásadou, zdravým rozumem přijatou: „Nikdo nedá, čeho nemá", a tu tážeme se pana doktora, kterak takové názory židovství dalo křesťanství, když jich samo nemělo? Hic Rhodus, hic salta!

Kterak měl se Starý Zákon a staré židovství ke křesťanství, nebudeme zde vykládati. Byla to příprava na Krista a jeho učení — παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν — více obraz a stín nežli skutečnosť a světlo. Odtud známé slovo Augustinovo: In vetere Testamento novum latet, in Novo Vetus patet. Ve Starém Zákoně Nový se skrývá, v Novém

---

[278]) Tak zuřivé, že si na ty křesťany vymohl „dovolenou" a „provazy", aby je tak „spoutané" přivedl do Jerusaléma.

však starý se otevírá, jest jasným. Kdo by o tom chtěl více, přečti si sem náležející četné katolické spisy.[279])

Že by byl Kristus Pán sám učení své považoval vývojem a pokrokem židovství, jest domněnkou ničím nedokázanou, samou v sobě tak absurdní, že se jí dokázati neodvažuje ani její vlastní patron, prof. dr. Masaryk. Naši čtenářové se jen tomu usmívají, vědouce, že před panem professorem přednášel podobné, ano, totožné učení, zlopověstný Strauss. Nil novi sub sole!

Na straně 274. dovolává se pan doktor „určitosti monotheismu“, aby dovodil, že křesťanství jest židovského původu. Proti tomu pravím: α) U židů ta určitosť monotheismu nebyla tak hrozna. Měli časy, ve kterých se klaněli i zlatému teleti a všelijakým modlám, jakož viděti v Jerusalémě a Samaří za časů krále Roboama a Jeroboama atd. β) Po té jest na to upozorniti, a pan professor Masaryk mohl to také věděti, že monotheistický pojem křesťanský a židovský jsou nad míru různy. Pojem židovský právě pro náchylnosť židů k modlářství jest velmi úzkým. Mají jednoho Boha, ale o třech v Něm osobách nevědí určitého nic. Pojem křesťanský jest ovšem monotheistickým, ale tři božské osoby v jedné Boží bytosti a přirozenosti rozeznává určitě, ano, celé učení své staví na něm. Že by ze židovství byla „naprostá auktorita zjevení“, jíž se křesťanství podrobuje, nelze ve smysle páně Masarykově přisvědčiti. Jest ovšem pravda, že Hospodin přikázal, aby Mu věřili, ale není pravda, že křesťané proto věří, že bylo tak ve Starém Zákoně naporučeno, nýbrž proto, že bylo buď Ježíšem Kristem ohlášeno nebaspoň potvrzeno. Jsouť mnohé věci, které ve Starém Zákoně byly poručeny a v Novém Zákoně odčiněny. Odtud nelze podle pravdy říci, že vážnosť, ze které těší se Boží zjevení, dlužno odvozovati ze židovství. Nejvyšším a jediným Zákonodárcem, první naší auktoritou, jest Ježíš Kristus, v němž křesťanství ovšem vidí více nežli Schenkel, Renan & Compagnie.

Zbývá konečně promluviti o posledních argumentacích páně Masarykových. Na křesťanství prý mocně působil — islam. Pan doktor ani slovíčkem nedokazuje domněnky té; my proto jí nevyvracíme a trpělivě vývody páně doktorovy očekáváme. Zatím nás těší, že pan dr. Masaryk netroufal si islam jmenovati při původě křesťanství a byl nucen strčiti jej k vývoji![280])

A což polytheistické názory národů slovanských a německých? Ani ty nepomohou panu prof. Masarykovi na nohy. Z jakých památek pan doktor o Slovanech badá, nevíme; z těch však, které z Palackého, Šafaříka a Tomka známe, jeho argumentace se nebojíme a zcela klidně čekáme, jak „pádný“ důkaz ze Slovanstva proti nadpřirozenému původu křesťanství povede. O Němcích též nerozhodujeme vyznávajíce, že si v tak „závratné a všestranné výši“ nelibujeme ani netušíme. Pan doktor také toho nedokazuje. My proti němu Němce uvedeme, a to Němce výtečníka, P. Weissa. Učenec náš zabývá se domněnkou páně professorovou ve spise před nedávnem uvedeném a píše o ní asi tak: Křesťanství, tak se povídá, — a nám jest se tázati, platí-li

[279]) Cf. Dr. Gutberlet, Apologetik II. 143—45.

[280]) Že islam přišel na svět šest set let po Kristu, co na tom! Panu Masarykovi přece pomáhá při „vývoji křesťanství“. V čem a jak? Kdož to ví!

to do opravdy, — lehko lze pochopiti, jestliže se považuje výsledkem římské politiky, neb aspoň hlavním prostředkem, jehož užívala, aby záměry své konečně provedla.[281]) Nic není prý lehčího než dokázati toho. Což nebylo přirozeným, aby v tak ohromné říši, která tolik národův obsahovala, pokus učiněn byl, všecky národy ke společnému a jednomu středobodu připoutati? Nerozumí se samo sebou, že zvláště po zavedení císařství, polytheismus stal se nesnesitelným, a úcta jednoho Boha zcela nutnou, přirozenou? Škoda, přeškoda pro říši Římskou i pro křesťanský svět, že takoví historičtí filosové teprve dnes se rodí! Jest ovšem pravda, že dobré a veliké myšlénky mívají tak tragický osud, že z pravidla pozdě se objevují, ale tak pozdě, skoro o dva tisíce let, ne, to jest neodpustitelným. Jaké zlo byli by tito učenci odvrátili, jaké dobro učinili, kdyby moudrosť svou za časů Neronových byli zjevili! Za to však, poněvadž o tom v tehdejších dobách ponětíčka neměli, bylo císařům nejlepší jich sloupy podvrátiti, bylo církvi její duchovní otce vyhlásiti za pronásledovníky! Jaké hlouposti musí se člověk dopustiti, aby víru zlehčil! Byla-li kdy překážka, která víry v Boha v srdcích nezakořenila, nebyla nikdy horší, než když se nestvůry, jako Caligula, Nero a Domician dávali v celé říši uctívati za jediného pána a jediného Boha. Jak nezpůsobno a neschopno vše to bylo na sjednocenou různých národů v jednotu, to ukazují španělské povstání za Sertoria, otrocké povstání za Spartaka a strašlivá válka židovská a vůbec dějiny od časů Trajanových. Věru bylo jen velmi málo třeba, aby celí národové se vzbouřili a nucenou jednotu porušili, uložené jho se sebe střásli. Proti takovému faktu chtějí nám namluviti, že prý si tehdejší svět vymyslil „společné“ náboženství, a to za tím účelem, aby jej pán tím lépe ovládal. Běda křesťanství, kdyby v něm byli viděli národové pokračování ducha římského, kdyby v něm byli viděli římského spojence. Národové však pochopili, jak se věci v pravdě měly, proto největšími přívrženci křesťanství jsou ti, kteří nejvíce se přičinili, aby staropohanská říše Římská byla zničena.

Co všecko neřekne člověk, běží-li o to, aby se zbavil nemilé věci! Právě ta myšlénka, které jsme se dotekli, vedla k výkladu, který ze všech pokusů, jež chtěly křesťanství přirozeně vysvětliti, jest nejnepodařenějším. Když už všecko prohledáno a nikde ani semínka neshledáno, z něhož by křesťanství vypučelo p ř i r o z e n ě, vzpomenuto si konečně oněch sutin, které spatřujeme v pověstném stěhování národů. Časté a vzájemné styky Keltův a Germánů, Slávů, Řekův a Římanů, neustálé a četné boje byly prý zcela způsobilými, vykládá Carriere, spojiti jednotlivé národy k jednotné práci kulturní, kteráž do nedozírna daleko převyšovala vše, co dříve jednotlivé kmeny způsobily. Z takových prvků vyvinul prý se časem katolický duch křesťanství. Zvláště jsou to Němci, jimž se přede všemi ostatními zásluha připisuje, že prý buď křesťanství zúplna založili, neb aspoň na jisto kultury schopným, katolickým a světovým náboženstvím udělali. Nechceme zatím ani na to poukázati, že to znamená příliš daleko zabíhati, jelikož taková „historie“ jest sama v sobě tak ubohým lazarem, že nedovede utvořiti ani státečku, nerci-li světové, dosud trvající říše křesťanské, katolické totiž církve. Poněvadž jsme náhodou

[281]) I té domněnky náš pan dr. Masaryk ve svém „Náčrtě dějin filosofie“ připomíná.

v Evropě domovem, jest třeba dle tohoto pachatelství dějepisu, aby povstal hned oheň všeobecný, svět nový, lidstvo osvícené, vyčištěné, omladlé, jestliže se na naší zemi několik horkých hlav srazilo a krvavě vypořádalo. V zemi Kurdů, Pandů, Eranův a Turánů stěhovalo se snad neméně národů než u nás. Proč pak nepovstalo ze směsice té nějaké křesťanství? A co jest vůbec naše stěhování národů, jejich boje a třenice proti oněm nesmírným kolosům, které nám v paměť uvádějí Ninus, Sestoris. Nabuchodonozor, Xerxes a Alexandr Veliký? Mně se zdá, že tehdejších jejich bojův a půtek bylo dost, až moc; krve nešetřeno též, a přece nevidíme z toho ani nové morálky, ani obrodu víry, ani křesťanství, jakkoli bychom podle nahoře podané „filosofické historie“ zajisté vším právem očekávati směli. Pravda jest v té věci, tuším, asi to: Z takových různic, bojův a třenic spíše povstávají náboženství a mravnosti hroby než kolébky. Pokud běží v těch třenicích o společný cíl a humanitu, dostačí zase připomněti, že strašlivé a krvavé boje nemohly národy v nich sjednotiti, nýbrž spíše naopak proti sobě popuditi, jednotu i humanitu pochovati.

Dosud podali jsme myšlénky P. Weissovy, a máme za to, že čtenář jim porozuměl, jim přisvědčil. Dejme tedy na konec jeho slova některá, aby pan dr. Masaryk viděl, kterak soudí tuto poctivý Němec o působnosti Germanů ve křesťanství. Prof. Weiss píše: „Mit der Hervorhebung der unermesslichen Verdienste, welche sich die Germanen erworben haben sollen, ist in Wahrheit aber erst vollends eines der grössten Hindernisse für den Sieg des christlichen Geistes angedeutet. Man bedenke, welche Riesenarbeit die Kirche hatte, bis sie endlich nach Jahrhunderten die Rohheit und die Sinnlichkeit dieser Franken einigermassen gezügelt hatte. Man lese doch die Verordnungen der Concilien auf germanischem Boden bis herab zum zehnten Jahrhunderte, und mann kann sich überzeugen, was von diesen Reden über die ursprüngliche Unverdorbenheit und das sittliche Leben der guten Germanen zu halten ist. Es sollte, man möchte es wenigstens denken, so schwer nicht sein, sich zu überzeigen. dass der Germanismus dem Christenthum alles, das Christenthum aber dem Germanismus nichts verdankt ausser das Eine, dass es im Kapfe mit ihm Gelegenheit hatte zu beweisen, wie selbst die unbändigste natürliche Kraft auf die Dauer seinem milden und dabei doch unwiderstehlichen, weil übernatürlichen Einflusse, den Sieg zuerkennen muss“.[282])

Aby filosofické názory páně Masarykovy byly ještě zřejmějšími, dovolíme si z jeho lithografovaného „Náčrtu dějin filosofie“ ještě některé věty přednésti, jelikož patrně dokazují, jak pan doktor o křesťanství smýšlí, a též tu i tam charakterisují jeho samého. Na stránce 257. přidržuje se podezření vysloveného Suetonem, když píše: „Křesťanství mělo již takovou sílu, že, jak Sueton povídá, Domiciana jejich pronásledování stálo trůn — zavražděn byl od přátel usmrceného konsula, snad (!) křesťanů.“ Toho „snad“ dokázati bude asi těžko; poznati však z toho úmysly páně Masarykovy, nebude „snad“ těžko, jelikož vět podobných má několik, a jeho celé vypsání původního křesťanství jest velmi dobrým takových věcí vykladačem. Na straně 258. píše dr. Masaryk zase: „Za Commoda, následníka M.

---

[282]) Weiss, Die Entstehung des Christenthums etc. S. 98.

Aurelia, za nejhoršího císaře měli se křesťané nejlépe: jeho kuběna, Marcia zdá se, (!) byla křesťanům oddána — jeden z *mnohých* důkazů, jak křesťanství ne vždy a ve všem bylo na své ideální výši." Proti tomu uvádím z dějin Hergenrötherových, že, jakkoli císař Commodus nevydával nových rozkazů mučiti křesťany, nevedlo se jim „nejlépe", jelikož mnozí místodržitelé pronásledovali je tak zuřivě jako dříve, a na doklad jmenuji Arria Antonína, prokonsula maloasijského, jakož i to, že v Římě samém byl Apollonius senator křesťanský i se sluhou umučen. O Marcii nelze určitě tvrditi, že byla kuběnou Commodovou v moderním slova smysle, jelikož slovem „Concubina" označovala se žena, která muži rovna nebyla — když patricius bral si plebejku — a s ním stejných práv nebyla. Cf. L. 3. Cod. V. 27. Za druhé není jisto, byla li skutečně křesťankou či jen jejich příznivkyní.[283]) A za třetí jest jistým, že slavný náš filosof vybral si „nejhorší". Že pan professor neráčil také upozorniti na mnohé, vzácné, pohanům neznámé ctnosti křesťanské, že se cítil povinna podati „jeden ze mnohých důkazů", jak křesťané nebývali vždy na výši svého idealního náboženství, jest trvám také pozoruhodno, i kdyby nebylo podivnou řečí páně doktorovou o počtu mučeníků prozrazeno. Kdo nám píše o prvních křesťanech dle Gibona a nejmenuje Ruinarta, ztrácí naše sympathie, jelikož v něm vidíme stranníka, jenž uvádí proti nám jen z nepřátelských spisův a ne z opravných děl křesťanských učenců. Na straně 262. píše náš vševědoucí pan doktor: „Vzdělanci. jak vzpomenuto, dlouho málo věděli. Střízlivější a svědomitější pátrali lépe jako Plinius ml., jenž křesťany soudil. Ale Plinius jako Suetonius a j. pokládal křesťanství za šílenství a sprostou pověru, vůbec vzdělanci novým učením opovrhovali, jak ostatními barbarskými kulty: křesťanství bylo jim prostě „nesmysl". Proti tomu zase tištěno na stránce 278. „Křesťanství bylo proti polytheismu i *rationálni* dnes řekli bychom, pokrokové, svobodomyslné. Dojista první křesťané hlavně pověrečného obřadnictví se štítili, i odpovídalo tudíž křesťanství požadavkům vzdělanců". Co jest nám o takovém mudrování mysliti? Máme za to, že to výpisky z různých spisů cizích, a že pan spisovatel „konkretné Logiky" valně si jimi neposloužil. Nejlepším jest poslední jeho věta na též stránce 278. v níž tvrdí: „Teprve později v církvi pověra se zakořenila". Pane dre. Masaryku, ráčil jste zapomněti udati čas i pramen pověry své, proto, co bez důkazu tvrdíte, bez důkazu popíráme, dle známé věty: Quod gratis asseritur, gratis negatur!

Na tétéž stránce vyzývá úzkostlivý pan professor: „Vzpomeňme na př. Synesia, a co mu církev dovolila; Konstantin císař, nekřtěný, svolal prvý obecný koncil, a sv. Ambrož, ač nebyl ještě pokřtěn, zvolen byl za biskupa Milánského (375.)" Kterak možná Synesia předhazovati církvi, jest věru těžko pochopiti. Věc měla se takto: Arcibiskup Theophilus, usmířiv se s mnichy protivníky Origenovými, učinil biskupem Ptolomaisským, bez pochyby. aby jim svou přízeň dokázal, stoupence jejich filosofa Synesia Cyrenského, který při-

[283]) Cf. Dr. Jos. Kard. Hergenröther, Handbuch der allgem. Kirchengeschichte (3) I, 131.

znával se k učení a praexistenci duší, o věčném světě, byl ženatým a mimo to neměl církevního učení o zmrtvých vstání. [284]) To jsou ovšem vážné věci, ale nezapomínejme, že se nedály v Římě, nýbrž v Alexandrii a Konstantinopoli, že byly proti stávajícímu řádu, a že právě římsky smýšlející křesťané, na příklad Isidor Pelusijský a sv. Nilus bojovali proti tomu, že v Římě nikdy učení takového papež neschvaloval. Škoda, že si pan professor nevzpomněl sv. Jana Chrysostoma, ten žil nedlouho před tím a ukázal, na jakém stupni křesťané byli, ano i tehdejší papež Innocenc I. zachoval se tak dobře v celém sporu, že nemožno žádati od něho ničeho. Co podivný a tvrdohlavý Synesius zavinil, za to činiti zodpovědnu celou církev, jest věru nesprávným, i kdyby nebyly bludy Origenovy od ní dočekaly se onoho konce, který jest všem znám. Kterak se církev ve sporu tom chovala, viděti mimo Isidora a sv. Nila na sv. Epifaniu, sv. Hieronymu, sv. Janu Chrysostomu, Lvu Velikém, Petru Chrysologu, ano i na samém arcibiskupu Theofilu, v jeho sporu s mnichy nahoře zmíněnými. — S císařem Konstantinem [285]) má se věc takto: Když císař Konstantin přemohl Licinia, stal se pánem říše východní a přišel do Nikomedie, kde se dověděl od biskupa Eusebia o Ariovi a jeho sporu. Chtěje všecky národy své v jednom naboženství míti, hleděl spor urovnati a domníval se, že jest povinen mezi rozvaděnými stranami zprostředkovati. Proto poslal roku 324. biskupa Hosia Kordubského, jehož si velice vážil, do Alexandrie k Ariovi a Alexandrovi, tamnějšímu biskupu, který na synodě roku 320. nebo 321. navštívené skoro stem jiných biskupů, Aria z církve vyloučil. [286]) Biskup Eusebius císaře dobře nezpravil, a císař neměl o dogmatické důležitosti celého sporu náležitého poučení, až se Hosius vrátil a mu vysvětlil, že nic nepořídil. Nyní pokusil se císař, jak se praví, na radu Hosiovu a jiných kněží, jiným způsobem spor přivésti ke konci: svolal všeobecný sněm všech biskupů z celé své říše do Nicaeje. To se stalo r. 325. Přes tři sta biskupů sešlo se na pozvání císařovo. Čím se tam císař zabýval a jaký vliv na spor měl, viděti z toho, co činil. *Poslal jim vozy, přípřež a staral se jim o živobytí po celý sněm.* Podle Rufina H. E. lib. 1. cap. 1. svolal císař sněm ex sacerdotum sententia, (k dobrozdání kněží), podle Conc. oec. VI. act. 18. (Harduin, III. 1418) a podle Liber Pontif. svolal sněm císař a papež Sylvester. [287]) Tomuto datu neodporuje žádné zachované svědectví positivní. Na sněmě pak samém předsedal za papeže biskup Hosius *a dva římští splnomocnění kněži, Vitus a Vincenc.* Císař Konstantin účastnil se sněmu osobně, oslovil shromážděné biskupy a byl čestným místopředsedou, abychom se vyjádřili moderně. Toho dosvědčují nejen podpisy sně-

---

[284]) Cf. Hergenröther, Op. cit. (3) I. 407.

[285]) Pan dr. Masaryk píše „nekřtěným", z čehož jde na jevo, že v tom vidí asi hlavní chybu. Není tomu tak. Každý císař, i kdyby „křtěným" byl býval a tak v koncil působil, jak myslí pan Masaryk, bylo by vše špatno bývalo. Pan professor zapomněl rozlišovati Praesidium jurisdictionis od Praesidia *honoris.* Toto měl císař, ono papež, vlastně jeho vyslanci. Hergenröther op. cit. 353.

[286]) Socrat. I. 5. seq.

[287]) Text zní: Constantinus semper Augustus, et Sylvester laudabilis magnam atque insignem in Nicaea synodum congregabant".

movní[288]), nýbrž i sami pozdější, Římu docela nepřátelští Řekové, jak viděti na příklad v listech samého Focia.[289]) Co o svém působení i postavení Konstantin sám myslil, vysvítá z vlastních jeho slov, v nichž nazývá se biskupem *ad extra* τῶν'εκτός. — Kterak tomu rozuměti, viděti ze synodální epištoly, kterouž Otcové Chalcedonští poslali Lvu Velikému, a v níž o mocnářích praví, že předsedali „*k vůli pořádku*" — πρὸς εὐκοσμίαν — kdežto o papeži samém tvrdí, že předsedal jakožto *hlava* ὡς κεφαλὴ μελῶν ἡγεμόνευες. Co církev sama myslila o moci císařské ve všeobecných sněmích, viděti z toho, že na příklad neschválila usnesení, která stala se na synodě svolané císaři Lvem a Konstantinem, a to proto neschválila, že neměli s sebou papeže.[290]) Že tedy ke všeobecnému sněmu náleželo více než jej svolati, což ovšem učinil Konstantin ve shodě s knězími a Sylvestrem papežem. jest z toho, tuším, dosti zřejmo; a že to „více" nedal prvnímu sněmu Konstantin, vysvítá z jeho vlastního vyznání, že byl biskupem ad extra, τῶς ἐκτός! Po stránce dogmatické sporu probírati zde nebudeme. Pan dr. Masaryk, záleží-li mu na tom, najde důkladné pojednání v odborném spise Grootově, Berthierově a Canově. Po stránce dějepisné nejlépe mu poslouží dílo Hefelovo „Conciliengeschichte".

Zrovna s podobným štěstím potkal se prof. dr. Masaryk, když proti původnímu křesťanství uvedl sv. Ambrože. Co o sv. biskupu pražský professor tvrdí, jest samo v sobě pravdivo, ale o to panu dru. Masarykovi nejde. Jemu běží o to, aby z „mnohých důkazů" podal aspoň zase jeden, jenž svědčí proti křesťanství, proti církvi, a ten důkaz nalézá ve volbě Ambrožově na biskupa. Rozebéřeme si ji, abychom chybu důkladně poznali. Máme o tom před sebou obšírný spis Baunardův, v němž vše tak důkladně probráno, že si ani lepšího přáti nelze.[291]) — Roku 355. podepsali dva biskupové — Dionysius Milánský a Eusebius Vercellský — dekréty nicejské. Za to pykali oba. Dionysius po hrozném mučení zbaven biskupského úřadu, vypovězen do ciziny, a na jeho místo dostal se arian Auxentius, člověk zchytralý a nepoctivý, jenž udržel se přes 20 let, až konečně roku 374. smrtí schvácen jest. Z toho povstaly v Miláně veliké třenice. jelikož katolíci i ariani chtěli každý svého biskupa. Ambrožovi připadlo dbáti všeobecného pořádku. Biskupové, kněžstvo i lid hlásili se k volbě biskupově, ovšem ne všichni stejným právem. Biskupové reservovali si místo v presbytáři a byli při poradách od lidu, jenž se v lodi chrámové shromáždil, zvláštními záslonami odděleni. Mezi lidem povstaly brzo dva tábory, křiky, různice a zmatky, že místodržící Ambrož viděl se nucena mezi ně jíti a pořádek zjednati. Jeho milý, vážný zjev, pravdivá slova, přímosť, dobrota a spravedlnosť byly známy všem. Sotva ho rozzuřené davy uviděly, sjednotily se, uslyševše hlas dítěcí — Ambrož buď naším biskupem, — a srovnaly se úplně a chtěly rovněž za biskupa Ambrože. Tomu však na překážku bylo, že žádaný nebyl ještě ani pokřtěn, že podle učení

---

288) Srovnej: Mansi, II., 692. 697 ex Gelas. ib. p. 882, 927.

289) Photius, Ep. 1. ad Mich. n. 6. a hlavně Ep. ad Zachar. Armen. n. 9. kdež se uvádí papež Sylvester přede všemi biskupy, na prvním místě!

290) Srovnej: De Groot, Ord. Praed. Summa Apologetica II. pg. 9. seqq.

291) Baunard, Geschichte des hl. Ambrosius. Přeložil z frančtiny do němčiny Bittl a vydal u Herdera ve Frýburce 1873.

sv. Pavla, jakož i církevních sněmů v Nicaeji a Sardice, zakázáno bylo světiti na biskupa neofyty [292]), a že dle rozkazu Konstantinova a Valentiananova nebylo dovoleno ani nižším úředníkům přijati kněžství. neřkuli vyšším, jakým byl místodržící Ambrož. Hlavní však překážku kladl nově žádaný kandidát na biskupství sám. „Nejsem vychován v církvi, ani schopen nésti jho, které mi na ramena vložiti chcete. Mermomocí chcete mne odtrhnouti od dosavadní činnosti mé v praetoriu, násilně chcete mne vyrvati z mých světských funkcí a žádáte, abych já, který dosud zaměstnával jsem se soudy, najednou zpíval žalmy.“ [293]) Avšak lid trvá na své. Ambrož snaží se lstí vymknouti úřadu, který se mu proti vůli nabízí, ale vše marno; lid chce ho míti za svého biskupa. Duchovenstvo přidalo se k lidu, a volba Ambrožova nabývá oprávněnosti. Svědomitý místodržitel chce se skrýti; jest však brzo vypátrán, do paláce zpět zaveden a v něm pilně střežen. Biskupové zatím vyhotoví obšírné zprávy o všem, co se dálo, pošlou je císaři s prosbou, aby Ambrože ze služby propustil a do stavu kněžského mu vstoupiti dovolil. Císař odpovídá, že by lepší zprávy obdržeti nemohl, a poroučí, aby byl co nejspíše ordinován. Proti tomu psal císaři Ambrož sám a hleděl se zhostiti biskupského důstojenství tím, že ukazoval, jak jest těžko v tak rozháraných poměrech náboženských býti biskupem. Císař naporučil, aby Ambrož jen svolil, a ostatní nejvyššímu dobrozdání odporučil. Znova utíká Ambrož, ale jeho přechovavatel Leontius cítí se povinným ve svědomí utečence svého prozraditi a povšechného dobra, jež z Ambrožova biskupování vzejde, nikterak nezadržovati. Vyvedou tedy na novo místodržitele z úkrytu, načež se již nevzpečuje, poznav vůli Boží [294]). Z čistého úmyslu vyhýbal se Ambrož novému úřadu; konečně se rozhodl a opět z čistého úmyslu namáhal se dostáti mu věrně, všude. První jeho péčí bylo, aby byl pokřtěn, a to ne od kněze ledajakého (ariana), nýbrž od kněze pravověrného (katolíka). Toho zase dosvědčuje [295]) sv. Paulin Nolanský. Mimo to žádal, aby po křtu hned nebyl ordinován, jelikož by to bylo proti ustanovením církevním [296]). První podmínce vyhověno bez odporu, a dne 30. listopadu 374. byl Ambrož pokřtěn od katolického kněze, bezpochyby od svého přítele Simpliciana, čemuž se zdá nasvědčovati sv. Augustin, když dí, že Simplician byl podle milosti Ambrožovým otcem [297]). Veliké obtíže měl však Ambrož s výminkou druhou. Lidu se zdálo. že jí chce jen vše prodloužiti. Již osmý den byl donucen nedávno pokřtěný přijati ordinaci a zaujati vykázané místo. Takový spěch se však Ambroži nelíbil a působil mu jen nepokojné svědomí. Nacházímeť v jeho Listech i z pozdějších časů narážky na to

---

[292]) Srovnej Dist. LXI., Cap. Neophyt. tit. III., 16.

[293]) S. Ambrosius, De poenitentia, lib. II. cap. VIII. n. 67. „Ecce non in Ecclesia nutritus sum, non edomitus a puero. Sed raptus a tribunalibus, abductus a vanitatibus hujus saeculi a praeconis voce ad Psalmistae cantiana.“

[294]) S. Paulinus, in Vita S. Ambrosii: „Proditus itaque et adductus Mediolanum, cum intelligeret circa se Dei voluntatem“. Num. 9.

[295]) S. Paulinus ibidem: „Postulavit non se nisi ab Episcopo catholico baptizari“. Num. 9.

[296]) S. Ambrosius, „Quam resistebam ne ordinarer; postremum cum cogerer, saltem ut ordinatio protelaretur“. Epist. 63. ad Vercell. Eccl.

[297]) S. Augustinus, Confession. lib. VIII. cap. 2. „Ambrosii pater in accipienda gratia“.

a omluvy [298]). Sv. stolice potvrdila volbu i ustanovení Ambrože na biskupa. Nemáme bohužel listu, který sv. Ambrož psal do Říma papeži, aby vyhověl předpisům, kteréž o tom vydal všeobecný sněm Nicaejský, a nemáme také odpovědi, kterou naň dal sv. Damasus, tehdejší papež. Máme však list jeho (Damasova) nástupce, sv. Siricia, ve kterém se papež prohlašuje proti volbám nerozvážným a z nich sv. Ambrože zcela vyjímá a o mnohých zásluhách, které si o církev dobyl, uznale se vyslovuje [299]). Sv. Ambrož dosvědčuje sám, že biskupové západní jeho ordinaci schválili, a biskupové východní nebyli proti ní též, poněvadž u nich podobně dály se volby nezákonitě, čímž asi připomněti chtěl volby sv. Basila Caesarejského a Nektaria Konstantinopolitanského [300]). Tak se mají věci po pravdě s volbou Ambrožovou. Mně se zdá, že kdyby zúplna proti sv. Ambroži svědčily, toho by jediné a především dokazovaly, jaká kázeň, ustanovení a řád již tehdy v církvi západní (katolické) byly, a jak by tudíž volba Ambrožova jedním oněch mnohých důkazů byla, že v církvi katolické hned v prvních stoletích řádu i pořádku dbali. V jake uctivosti měli na západě ustanovení církevní, to sám neofyta, sv. Ambrož, svým jednáním, řečí a útěkem věru jasně ukázal, a pan dr. Masaryk se zlou se tedy potázal, když tohoto muže proti počáteční církvi uvedl.

Dostačiž toto z mnohých důkazů jiných čtenářstvu našemu, aby poznalo, jak pan dr. Masaryk o původě a vývoji křesťanství smýšlí. Všechna obvinění, všechny narážky, všechny historické nepravdy páně Masarykovy nás nepřekvapují. Kdo stěžejnou otázku — byl-li Kristus skutečně Bohem, — nechá nezodpověděnu a pomáhá si v ní auktory à la Renan, Bauer, Strauss, ten jest všeho schopen, jen ne pravdy, za kterou se Kristus Pán prohlásil. Pan prof. Masaryk píše ovšem o „svatém“ životě Kristově, ale to nedostačí v přítomné záležitosti. Hlavní otázkou, ba, vše rozhodující otázkou, jsou slova Kaifášova: Zaklínám tě skrze Boha živého, abys nám pověděl, jsi-li ty Kristus, syn Boha požehnaného. Kdo na ni neodpoví a o „svatém“ životě Kristově mluví, vede si jako Pilát, jenž na Něm „viny“ nenalezl, ale přece Ho potupil, odsoudil! Kdo odpověď Kristovu popře, nemá práva mluviti o svatém životě Jeho a jest vlastně nucen se židy volati: Seductor ille — svůdce ten! Bolno nám rouhavé lži té připomínati, ale k pro pravdu jsme nuceni připomněti ji, aby se lehkověrní „svatými“ slovy oklamati nedali.

---

[298]) S. Ambrosius, in Epist. 63. n. 65: „Si dilatio ordinationi defuit, vis cogentis est. Si non deest humilitas competens, ubi causa non haeret, vitium non imputatur!“

[299]) S. Sirici Pont. epist. n. 3. apud Labbeum. tom. II. pg. 1028. V listě tom sv. Siricius výslovně sice Ambrože nejmenuje, ale patrně na něho ukazuje, když praví: „Quod semel aut secundo necessitas haereticorum intulit, praesumi neophytum vel laicum“.

[300]) S. Ambrosii Epist. 63. ad Vercell. n. 6: „Ordinationem occidentales Episcopi judicio, orientales etiam exemplo probarunt“.

XVI.

O katolické Církvi.

Ve stati této dle pana dra. Masaryka jest nám probrati troje. Předně původ, po té vývoj a naposledy rozpadení katolické církve. Universální náš učenec píše o tom o všem ve svém „Náčrtě dějin filosofie“ od stránky 279. až do stránky 361., tedy hodně obšírně, jelikož stránky jsou kvartového formátu. Vyvraceti zde všecky „vědy“ páně doktorovy, jest nemožno, jelikož byli bychom nuceni aspoň tolikéž stránek potištiti, abychom je na pravou míru uvedli, čehož nám dopřáno není. Spokojíme se zde jen jakousi registrací názorů páně Masarykových, k nimž ovšem dle dobrozdání tu a tam něco připojíme. Postup práce naší bude podmíněn postupem páně professorovým.

Na stránce 279. začíná „Oddíl II.“ s nápisem: „Vývoj katolického učení a katolické církve“. Každý vidí, že jest to stať jak zajímavá, tak důležitá, a pan dr. Masaryk zdá se, že věc pojímá zrovna tak, jelikož ve hlavě 35., tedy prvé, v odstavci tomto, zabývá se „praliteraturou křesťanskou“. Správně tvrdí, že Kristus nezanechal ničeho písemného; nesprávně však tvrdí: „Tudíž všecka nejstarší literatura křesťanská pochodí z podání, ovšem ještě čerstvého,“ jelikož ani sv. evangelia ani Apoštolské Listy, které literatuře té náležejí, z podání nebyly a své vlastní auktory měly. Dobře tvrdí, že S. Z. od křesťanů křesťansky se pojímal a dosud u nich v platnosti zůstal. Co píše na straně 279. a 280., není bezvadno i když snad ne tak nepravdivo, jako na straně 281., na které má, že „Sv. Augustin kanonisoval (!?) na synodách v Hippo (393.) a v Kartagu (397.) spisy, jež tvoří posud úplně sestavený N. Z.“ Chudák sv. Augustin má s panem drem. Masarykem neustále nehodu, jelikož ho pan professor při každé příležitosti „kanonisuje“ do něčeho nekatolického, toho Augustina Velikého, jenž prohlásil, že by evangeliu nevěřil, kdyby od Církve katolické něčeho dotvrzeného neměl![301] K zajímavé otázce, jak působily překlady a texty původní na vývoj dogmatu, hlavně staroslovanský, ač mu pan doktor vymezil působení jen „pro národní církev“, náš vševěda neodpověděl. Na straně 283. hlásá pan dr. Masaryk: „Už septuaginta, řecký překlad S. Z. přijal mnohé takové apokryfy, a církve, kterým Septuaginta byla kanonem, ovšem je přejaly. Sv. Augustin na zmíněných synodách apokryfy do kanonu přijal. Církev římská uznává tyto apokryfy, řecká nikoli; v novější době lutheráni uznávají je jaks taks, reformovaní je neuznávají. Jsou to tři knihy Makkabejců, čtvrtá kniha jen v některých rukopisech Septuaginty se nalézá; kniha Judith, Tobiáš, Ježíš Sirach, moudrosť Šalomounova (! Masarykova?), Baruch, Jeremiáš, třetí kniha Ezdrášova, některé pozdější interpolace knihy Daniela, Ester a Paralipomenon.“ Nepodotýkáme k tomu ničeho. Filosofem zde pan Masaryk jistě není, a jinou jeho kvalifikaci, posuďte druzí!

Ve hlavě 36. na stránce 285. a následujících pojednává professor dr. Masaryk o „Učení a církvi věku apoštolského“, k čemuž si v poznámce jmenuje spisy od Lechlera a Weizsaeckera (rozumí se *ne*katolíků), pověděv, že „základem a zdrojem všeho života

---

[301]) S. Augustinus, „Ego Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiae catholicae moveret auctoritas“. C. ep. fundam. cap. V.

křesťanského jest ovšem život a učení Kristovo", dospívá hned na stránce následující k několika výrokům, kterých nemůžeme pominouti. Praví o Kristu Pánu, že „proti virtuosům náboženství, — jež ovšem dal v husí nožky, — to jest „farizeům", přesvědčil svět, že nezalíbí se Bohu, kdo volá „Pane". a dodává: „nezalíbíme se technikou obřadní, ale konáním vůle našeho otce nebeského" nepověděv, kde ji najdeme a jak se o ní dovíme. Po té vykládá: „Život obnovený stal se radostným", a dovozuje toho doslovně, „ne askesí zlému máme unikati, ale přemožením zlého." Co rozumí pan doktor „askesí"? Těžko pověděti, ale další věta „jeho" askesi osvětluje. Píše: „Kristus jedl a pil", při čemž notný dělá zvolavník. Chudák Masaříček, je-li vegetarianem! A hned po té jako by z nejpřísnější byl vyšel asketické školy, káže: „Ovšem život není hříčkou, ale přípravou k věčnosti (Selbstmordem? Psal jste o něm!); opravdovost sluší člověku", — neráčil, či pardon, ráčil jste znamenitě dokázati! V posledních dvou řádcích upamatuje že Kristus Pán plakal, a že by se byl smál, odnikud nevíme „ani představiti si neumíme." Souhlasíme.

Pověděv, co Kristus o sobě myslil, tvrdí pan dr. Masaryk: „Církve žádné Kristus nezakládal — každá duše bezprostředně povznésti se musí k Bohu a před Bohem se očistiti. Jen tak odpouštějí se nám hříchové." Račte odpustiti, pane professore, ale zde jste zase něco spáchal, čehož nelze prominouti. Jste filosofem či bohoslovcem? Oběma nebo ničím? Církve že Kristus nezakládal? A což Jeho přípověď: „Aedificabo Ecclesiam meam, vzdělám církev svou! Víte, o Kristu Pánu nesmíme říci, že lhal, proto dovolte, abychom řekli, že pražský dr. Masaryk si v tom proroctví zalhal. Co povídáte o tom, jak každá duše musí se povznésti k Bohu a očistiti před Bohem, nemáte ve svém smysle ničím dokázáno, a že by „jen tak odpouštěli se nám hříchové", uvěříme, až se přesvědčíme, že jste messiášem a učíte „jako moc maje", zatím Vás jen litujeme i Vaší professorské logiky, která, popřevši na řádce první založení církve (strana 286.), praví již na řádce 3. a následující doslovně: „Avšak shromáždil přece kolem sebe učedníky a přikázal jim, aby všemu světu zvěstovali evangelium." Dobře by bylo, kdybyste byl pověděl, co rozumíte slovem „církev", snad byste těch prvních řádků nebyl napsal.

Na stránce 288. píše dr. Masaryk zase o christologii (!) a vyznává, že, jak nesnadno jest vyložiti spojení ducha s tělem, tak a mnohem nesnadněji bylo vyložiti spojení Boha s člověkem, zejména když starší theorie o bohočlověctví (sic!) pojem zatemňovaly." Malem bychom řekli, ano, ale napřed chceme, aby ty zatemňující „starší theorie" byly jmenovány. Credo u nás nemáte! V celku dvě theorie jsou panu professorovi na snadě: a) Kristus je člověk, jehož Bůh si vyvolil, b) Kristus je nebeská bytosť, přijavší na sebe tělo". Odpovídáme: První theorie jest prašpatna, jelikož zapřením Krista; druhá není též správna, jelikož Kristus není jen nebeskou bytostí — andělé jsou takovými bytostmi též! — nýbrž Synem Božím, čili tím, co pořáde vysloviti nechcete! Aby se pan doktor zase trochu schoval, hned k těm „theoriím" dodal: „Ovšem i jedna i druhá (česky se říká: ta i ona!) theorie rozmanitě se dá (česky se říká: tu i onu rozmanitě lze) určiti; obzvláště učení, že Kristus byl bytostí nebeskou, je obtížno a rozumu nepřístupno." Prosím! O bohočlověčenství Kri-

stově není „jedna i druhá theorie“, nýbrž určitá náuka, jež vrcholí ve slovích sv. Jana: „Et Verbum caro factum est — A Slovo tělem učiněno jest.“ Že rozum toho pochopiti nemůže? To již dávno prohlásila katolická Církev článkem víry, a každý školáček to dobře ví!

Dobře se píše na tétéž stránce dále: „Dle různých odpovědí k této stěžejné otázce původního křesťanství — pan doktor píše zde o katolicismu (!), pokládá jej tedy se křesťanstvím totožným? Pak si notně škodí a své rozdělení sám ničí! — posuzovalo se i dílo Kristovo.“ Pan dr. Masaryk diví se, proč prý „monotheism nestojí v popředí diskussí“, a dodává, „dojista neklade se naň výslovně váha, jak ve S. Z., avšak snad právě proto, neboť S. Z. byl od křesťanů recipován.“ A toho pan dr. Masaryk neví? Vždyť přece zkritizoval celé Písmo, a v tom jest odpověď na snadě, třeba hned na začátku N. Z. První tři evangelia jednající hlavně o člověčenství Kristově, a čtvrté jednající hlavně o jeho božství prozrazují zřetelně, co v jejich časech bylo v popředí diskussí. Také ty různé haerese, které pan doktor sám popisuje, byly by mu pochybnost objasnily. Že by se na monotheism nekladla výslovně váhá, jak ve S. Z., není též pravdivo. Jediný Bůh hlásí se v N. Z. se vší určitostí, a jen neznalec může o tom pochybovati!

Otcové apoštolští jsou nyní na řadě! Epištola Barnabášova projde posudkem krátkým a příznivým. Klement Římský líbí se panu professorovi méně. Hned na začátku vyslovuje totiž pochybnost „prý biskup římský, třetí nebo čtvrtý papež“. O jeho listě ke Korintským vyslovuje se pan doktor správně a dobře přidává: „patrno, že Řím už tehdy (na sklonku totiž prvého století) veliké auktority požíval.“ Sv. Ignác a sv. Polykarp mají méně lásky páně doktorovy, bezpochyby proto, že v obou „Pavlovské ideje a smýšlení hierarchické“. O Hermově „pastýři“ máme na stránce 290. úsečnou poznámku: „apokryfický román“. Souhlasíme s panem drem Masarykem na stránce následující, na níž praví proti Renanovi správně, že apoštol Pavel křesťanství ze židovství nevyvedl. Nesouhlasíme s následujícím: „Proto nestačí obvyklá theorie, že z počátku byla dvojí směs mezi křesťany, „židokřesťanství“ a „pohanokřesťanství“. Nesouhlasíme proto, že hledíce ku původu přistupujících vyznavačů k víře Kristově, nevíme, jak je případněji rozděliti, než na židy a pohany. Jací pak tehdy ještě byli vyznavači? Atheisté, naturalisté a materialisté? Všecky je dobře zveme pohany. Podobně nepodepíšeme ani na stránce 294. věty, která zní: „Starý Zákon musil se křesťansky vykládati, t. j. literám dávati se musil nový, zvláštní smysl.“ Nelze popříti, že světlo vyšedší ze zákona Nového osvítilo taje Zákona Starého; že by se však literám byl dával nový, zvláštní smysl, správno není, a pan dr. Masaryk dobře udělá, když i ty „litery“ i ty „nové zvláštní „smysly“ po druhé aspoň z části vyjmenuje. Podobně nepodepíšeme výroku páně doktorova na stránce 297. „Učení o hmotě, že neexistuje aneb že jest pramenem zla, vedlo právě tak jako v Asii a jinde k asketismu“. (!)... „Po stránce citové byli (Gnostikové) mnozí mystiky“. Askése i mystika jsou křesťanskými pojmy; tak jim však z jejich pěstitelů nikdo jak pan doktor nerozumí, a pan prof. Masaryk nejsa ani takovým asketou a mystikem jako filosofem, nevezme snad ve zlou, že učení jeho nevěříme. Kolik stou-

penců získá si pan professor „svou" mystikou a askésí, nevíme; tolik však v jeho spisech nacházíme, že ani toho ani onoho pojmu nikde řádně nevysvětluje, a kde o něm co píše, všude buď nesvědomitou povrchnost nebo děsnou neznalost prozrazuje. Kdo může napsati, že „učení o hmotě", jež neexistuje a jest pramenem zla, „vedlo k askétismu", jest útrpnosti hoden, není-li jeho nevědomost příliš úmyslna a zaviněna.[302]) Jakého souhlasu a chvály najde pan doktor

---

[302]) Kdo se jaktěživ askésí zabýval a třebas jen povrchně studoval onen ohromný rozdíl mezi pravou askésí katolickou a mezi předstíranou askésí buddhistickou a vůbec každou nekatolickou, dozná, že jsou to nebe a dudy. Toho ovšem lžiliberální vědatorové dovedli, že pláštěm askése všecko přiodili, co v pohanství jen z daleka skutečné askése připomíná; toho však nedovedli, aby rozdíl ten zničili, v nepaměť uvedli a lidstvo přesvědčili, že askési mají také pohané. My panu dru. Masarykovi předkládáme slušnou otázku, aby ráčil pověděti, co slovem „askése" rozumí a v čem se mu katolická askése nelíbí. Pan professor zajisté nám toho nevezme ve zlou, když se rozpamatuje, jak bludně a naivně psal o jiném sporném pojmu, myslím o „mystice". Dovolíme si z jeho sem hledícího díla něco uvésti. Pan doktor píše ve spise: „Slovanské studie I. (Slavjanofilství Ivana Vasiljeviče Kiréjevského.), na straně 12—13. „Z této psychologické analyse mystiky je patrno, že po stránce intellektuální více mythické než přesně vědecké poznání vede k mystice; avšak z podstaty mythu vyplývá, že přesné myšlení v mythickém stavu není úplně vyloučeno. Ovšem vyplývá z ní, že mystika není velikým přítelem přesnosti a že tudíž ve filosofii mystiky není si mnoho přáti." Odkud tyto vědomosti pan doktor čerpá a z jakých zkušeností je má, neví mimo něho z nás určitě nikdo. Dejme se jím tedy poučiti dále. „Předně je zajímavo poznati, že mystika mocně bují tehdy, kdy přesná práce vědecká a filosofická buď ještě je slabá anebo když seslábla a utuchla. Proto mysticism bují v prostém lidu; jak ukazuje velmi dobře náboženské hnutí v našem českém lidu, podobně v ruském (rozkol); bují však mystika i v těch dobách, kdy vědeckost upadla, jak vidíme v době po Aristotelovi nejlépe na novoplatonismu a spříznených mu školách křesťanských. Dnes zase bují mystika v těch kruzích, které přesně mysliti se nedoučily." Proti této vědecké (?) povídačce jest nám připomenouti tohoto historického fakta. Že středověk mystickým byl, výslovně připouští pan dr. Masaryk na straně 13. ve druhém odstavci z dola na řádku 12. Tu jest však nutno mu připomněti, že největší mystikové — sv. Anselm, sv. Bernard, sv. Tomáš, sv. Bonaventura — byli nejvzdělanějšími muži nejen své doby nýbrž že to byli vůbec duchové, jakých člověčenstvo mělo málo. Kdo studoval spisy třebas jen samého sv. Tomáše Aquinského, musí panu dru. Masarykovi celou domněnku na čisto popříti a zcela opačně tvrditi, že pravá katolická mystika předpokládá veliké a zvláštní duše, ať již věda jejich jest nabyta způsobem přirozeným anebo mimořádným (vlita). Dále tomu odporuje jiné faktum. Ve středověku, jenž „bují" mystikou, nachází nejvyšší spekulace lidská nejvíc a nejlepších pěstitelů. Ze sta ano tisíc výtečných myslitelů středověkých a pozdějších uvedu aspoň tyto: Bl. Albert Veliký, Jan Duns Scotus, Capreolus, Cajetan, Hervaeus a později Joannes a Sto. Thoma, Philippus a SSa. Trinitate, Salmanticenses, Banez, Suarez, Vasques, Soto, Medina, Valentia, Lemos, Bastida, Frassen atd. Vím, že ta jména jsou panu dru. Masarykovi po většině neznáma. Neškodí. Ať si z nich nelení některého vybrati a v jeho spisy trochu nahlédnouti; pozná najisto, jak mylně psal, když mystice za půdu rodnou dal nevědeckost, slabost, prostý lid a ty kruhy, které se přesně mysliti nedoučily. Neméně charakteristickými jsou následující slova páně doktorova: „Mystika velmi často podnécuje se skepsí aneb pochybnou vědeckou methodou" (Ibidem).... „Podobně v nové době po Humeovi a Kantovi zavládl nejen v Němcích, ale i jinde mysticism; v Rusku pak právě náš Kiréjevský, pokud byl mystikem, povstal po voltairianství, které nedávno před ním ve vzdělaných kruzích panovalo." Ach, pane doktore, zde jste si dal! Kdo myslíte, že uvěří proslovené řeči Vaší, ví-li jen, co znamenají pojmy, které jmenujete původci mystiky? Prosíme Vás, jak může nejvyšší a nejněžnější spekulace o Bohu a věcech božských povstati ze skepse, z pochybené methody, z Huma, Kanta, ba do konce i z voltairianství! Myslíte-li o mystice opravdu tak, ukazujete, že nevíte, co pojem ten znamená! Proč pak o něm píšete? Že pan dr. Masaryk skutečně neví, co slovo mystika znamená, dokazují mimo jiné uvedená slova, že

dále, když otiskuje (na str. 304) potupnou a lživou domněnku Harnackovu, že prý před sv. Augustinem byl v církvi jen jeden náboženský charakter, totiž Marcion(!), nemožno též býti v pochybnostech tomu, kdo se přesvědčil, čím tento výtečník byl. Proč nestuduje pan dr. Masaryk v takových záležitostech, co se z katolické strany proti tomu praví? Jelikož zde není na místě rozebírati věci Marcionovy, odkazujeme na spisy dvou katolických učenců, které v poznámce jmenujeme. [303])

O vzniku katolické církve píše pan doktor od str. 317—318. Myšlénky jeho jsou dle pramenů, jichž právě užil, buď více buď méně správny. Formálním principem katolicismu jest panu dru. Masarykovi

---

prý i v našem lidu českém náboženské hnutí vyvolalo — mystiku! Kdo v Adamitech, Táboritech a blouznivých českých Bratřích vidí mystiku, nerozumí ani jim ani jí. Kdo píše, že „voltairianství" vyvolalo mystiku, nebo že „proti (scholastice) všude vznikl silný proud mystický", budí mimoděk pohrdlivý úsměv. Mysticism a voltairianism, jak malebná to dvojčata, ba více než dvojčata: voltairianism- „otcem", mysticism „děckem"! Ne, zde pan doktor něco spáchal, čeho ničím nezakryje, ani ne scholastikou, — jíž ostatně zcela nezná, jak jeho „Náčrt dějin filosofie" ukazuje, — ani skepsí ani nevědomostí. Chce-li pan doktor zvěděti, co mystika jest a jak vzniká z „nevědomosti a skepse", ať si přečte třeba jen tato dvě díla z „pochybené methody scholastické", totiž „Theologia Mystica a P. Philippo a SS. Trinitate Ord. Carm. Discal.", jež vyšla v letech osmdesátých v novém vydání, tuším u Herdera, a důkladný spis: „Mystica Theologia divi Thomae utriusque theologiae scholasticae et mysticae principis, auctore Fr. Thoma a Vallgornera, Ord. Praed. Dílo to právě vydal na novo ve dvou svazcích P. Jos. Berthier, Ord. Praed., ten čas rektor katolické university Frýburské ve Švýcarsku. V díle tom jedná v prvé disputaci úvodní P. Vallgornera o povaze mystiky tak důkladně, že sám pan dr. Masaryk mu obeznalosti se věcí ba i důkladnosti jistě nepopře. Na otázku, co jest mystika, — jejíž úplnou neznalosť předhazuji panu dru. Masarykovi, — odpovídá učený auktor na stránce 5. no. 6. „Theologia mystica est contemplatio perfectissima et altissima Dei, et fruitivus ac suavissimus amor ipsius intime possessi, — bohověda mystická záleží v uvažování nejdokonalejším a nejvyšším o Bohu, a v přesladké lásce, která požívajícímu z toho plyne, že Ho tak úplně a vroucně se domohl. Je-li ta definice správná čili nic, dokazují ve středověku pověstní „bohopřátelé", z nichž zvláště jmenuji Taulera, Jindřicha Susa, a později sv. Terezii a sv. Jana z Kříže. Těm, trvám, nikdo v těch věcech znalosti neupře. Tolik vidělo mi se psáti o mysticismu a asketismu páně Masarykově. Užil-li jsem ostrých slov předhazuje panu professoru „úplnou neznalosť", omlouvám se tím, že jsem už nebyl s to, abych četl tak mylné, domyšlivé a nám nepřátelské „vědy", kteráž opovažuje se druhým vyčítati neznalosť, ač sama v tom směru pravé divy tvoří!

[303]) Jakým karakterem byl Marcion, možno viděti z toho, co ho pohnulo k sektářství a z toho, do jakých výstředností upadal. Hergenroether a Stoeckl podávají jeho život i učení dost obšírně, a tu ze spisů jejich o Marcionu jest jisto, že byl výstředníkem, chlipníkem a sektářem, poněvadž nebyl do církve na svou žádosť přijat. Hergenroether o něm píše ve svých církevních dějinách (3) I. 201—2. „Dieser Sohn eines Bischofs zu Sinope im Pontus opferte sein Vermögen im ersten Glaubenseifer kirchlichen Zwecken und lebte streng ascetisch, fiel aber von einem Extrem in das andere, und ward sogar von seinem Vater wegen eines Fleischesvergehens aus der Kirche gestossen. Er kam unter Papst Anicet nach Rom, wo er vergebens seine Wiederaufnahme in die Kirche durchzusetzen suchte und sich an den syrischen Gnostiker Cerdon anschloss, der schon seit Papst Hyginus dort weilte und seinen Irrthum, dass der Gott des Gesetzes und der Propheten nicht der Vater Jesu Christi sei, bald abschwor, bald wieder heimlich verkündigte." Toto učení Marcion rozvinul a rozšířil v různých zemích. Tertullian o něm napsal (Adv. Marcion.), že evangelia vymazal a Boha, kterého vynalezl, ztratil — „Evangelia corrosit . . Deum quem invenerat, extincto lumine fidei suae amisit." Po stránce filosofické probírá jeho učení dr. Stoeckl ve spise: „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Erste Abtheilung" (3) 228—29.

formulace sv. Vincence Lerinského „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; tedy: universitas, antiquitas, consensio nebo unitas". Co všude, vždy a všichni věřili, tedy všeobecnosť, starobylosť, souhlas čili jednota. Této domněnky věru vyvraceti netřeba, a pan dr. Masaryk nadarmo se namahal, když o ní psal od str. 308—312. Jeho věta na str. 308. řádek 6. s hora: „Toť formální princip katolicismu", zase stkvěle ukazuje, že pan doktor ani nejdůležitějším věcem katolické víry nerozumí. Pan professor spletl si zde známky pravé církve Kristovy s učitelským úřadem církevním! Chce-li se o pravdě poučiti, ať neváhá přečísti si dílo Schaezlerovo a Hettingrovo, v nichž najde jasně a krátce vyloženo, co katolíci a co protestanté svým formálním principem rozumějí.[304])

Nesprávně počíná si náš filosof na str. 309, na níž napsal: „Pojem zjevení však není sám sebou tak určitý — sic by nebylo tolik různic právě i o věčných pravdách." Odpovídáme, že mínění toto jest na čisto falešno a jeho důkaz úplně pochybený. Pojem zjevení, že není sám sebou „určitý", a toho že dokazuje různosť mínění o věčných pravdách? Věřili bychom, kdyby pan doktor byl dokázal, že tou růzností jest vinno zjevení, a ne domýšliví a nepokojní lidé, kteří ve zjevení hledají pravdy podle své hlavy a chuti. Dokazuje-li námitka ta vůbec něco, dokazuje jen potřebu jistého, neomylného vykladače „zjevení" a to my v katolické církvi nejen vyznáváme, nýbrž i máme právě v tom formálním principu, kterému pan doktor nerozumí. Že „ke všem záhadám takovým (t. j. těm různicím) odpovídá rozum, logika, odpovídá zkušenosť časem nastřádaná", nemůžeme zase beze všeho připustiti, jelikož s tím naším rozumem, logikou a zkušeností ve věčných pravdách a různicích ve zjevení Božím nikam nepřijdeme, a zpříma zapomínáme vzácného slibu a spolu výstražného slova Zakladatele zjevení Božího, jenž děl, že „Duch Svatý" naučí nás znáti vše, cožkoli zjevil nám. Z té příčiny nutno přidati ku větě páně doktorově — „může však odpověděti i auktorita vnější, osoba", — je-li k tomu Kristem ustanovena. Rozum omezený sám ze sebe nemůže vysvětlovati a objasňovati záhad a tajů rozumu neomezeného, Božího! — Nesprávna jest v témž odstavci další věta páně Masarykova: „Zjevení stavíc se nad rozum neuznává přímo rozum, ale uznává auktoritu." S dovolením, tenhle „nesmyslíček" spáchal už dávno Bayle a vyvrátil jej důkladně pověstný Leibnitz.[305]) Jak možná, pane profesore, něco neuznávati

[304]) Dr. Schaezler, Die Bedeutung der Dogmengeschichte. Regensburg 1884. pg. 1 et seqq. — Dr. Hettinger, Die Krisis des Christenthums. Freiburg in Br. 1881., pg. 119. et seqq. Schaezler píše na uvedeném místě: „Rechtfertigung und Dogmenbildung, beide vollziehen sich nach protestantischer Anschauung **unmittelbar** zwischen Gott und dem Einzelnen, ohne das Dazwischentreten eines Mittelgliedes. Dagegen wird sich uns das Eigenthümliche des **katholischen** Standpunktes gerade darin zuerkennen geben, das hier die einzelnen Dogmen **nur durch Vermittlung** eines Organes entstehen können, welches zwischen Gott und den einzelnen Gläubigen gleichsam in der Mitte steht, durch das unfehlbare Lehramt der Kirche."

[305]) Na doklad toho dovolím si otištiti z Jungmannova spisu „Tractatus de vera religione" editio 2. pag. 71. poznámku, v níž doslovně čteme: Les mystères de l'évangile, sont au-dessus de la raison mais ils ne sont pas contraires à la raison . . . Si l'on entend dans l'une et l'autre partie de l'axiome la raison humaine, je ne vois pas trop la solitidé de cette distinction. Car les plus orthodoxes avouent, que nous ne connaissons pas la conformité de nos mystères aux

a přece se **nad** to stavěti! Není to proslavený Münchhausen ve druhém vydání? Císař pán staví se nade všechny své poddané, pan professor nade všechny své posluchače, a přece mu ani nenapadá, že jich tím „neuznává". Logicky z té věty možno vyvésti jen tolik: Poněvadž zjevení staví se **nad** rozum, považuje se *vyšším* a rozum uznává sebe **nižším**, což jest pravdou svatosvatou Protestujeme proti tomu, aby zjevení Boží prohlašovalo se **záporem** rozumu lidského; protestujeme proti tomu, jelikož zjevení Boží právě dáno rozumu lidskému, bystří jeho síly, rozšiřuje jeho obzor vědění, nabádá ku práci, jak jsme dokázali jinde, ukázavše, že pan dr. Masaryk ani neví, co zjevením Božím ve křesťanském smysle dlužno rozuměti. Mylna jest i poslední věta páně professorova v odstavci témž. Píše: „Pro zjevení hledá se objektivní auktorita, nikoli subjektivní jistota, protože se pokládá za pravdu danou Bohem samým". My katolíci žádáme, obojího — auktority Boží i subjektivní jistoty — jak už to vyjádřil před šesti sty lety náš učitel, sv. Tomáš Aquinský, když děl: „Nemo crederet nisi videret esse credendum — Nikdo by nevěřil, kdyby nevěděl, že dlužno věřiti." Odtud naše „Motiva credibilitatis et credenditatis" důkazy to, které nás k tomu vedou, že rozumně věřiti možno i nutno! Chyba páně doktorova záleží zde v tom, že zaměnil **jistotu** víry se **zřejmostí** víry (confudit certitudinem fidei cum evidentia fidei); onu máme, této v přítomném životě postrádáme. To snadno mohl poznati pan doktor, kdyby si byl povšimnul vlastních dalších slov: „protože se pokládá za pravdu danou Bohem samým", jelikož nic nemůže nám takovou jistotu o sobě dáti, jako vševědoucí, pravdomluvný Bůh.

„Hledati pravdu může a má každý člověk", praví dále na též stránce pan dr. Masaryk, a to věru vším právem. Že v tom náramný mezi námi rozdíl, poučuje zase zcela správně, ano i v tom na pravé jest cestě, když poukazuje na nestejné nadání, mravní „ryzosť". Méně správno jest však následující: „Avšak sluší tu rozeznávati: ne o to běží, co všichni v daném okamžiku uznávají, ale o to, co uznávati, čemu věřiti musejí, t. j. co se kriticky ustáluje. Avšak životní potřeby jsou takové, že nemůže se dočekávati kriticky consensus omnium; skutečný consensus bude vždy jen consensus jisté menšiny, v nejlepším případě většiny a tudíž ve skutečnosti vždycky nejvyšší aukto-

---

principes de la philosophie. Il **nous semble** donc, qu'ils ne sont point conformes à notre raison. Or ce, qui nous **paraît** n'être point conforme à notre raison, nous paraît contraire à notre raison, de mêne que ce qui ne nous parait pas conforme à la vérité; et ainsi pourquoi ne dirait-on pas également et que les mystères **sont** contre notre faible raison, et qu'ils **sont** au dessus de notre faible raison." Odpověď Leibnitzova zní: „Je reponds, ... que la raison ici est l'enchainement des vérités que nous connaissons par la lumière naturelle; et dans ce sens l'axiome reçu est vrai, sans aucune équivoque. Les mystères surpassent notre raison, car ils contiennent des vérités qui ne sont pas comprises dans cet enchaînement: mais ils ne sont point contraires à notre raison et ne contredisent à aucune des vérités, où cet enchaînement peut nous mener. Pour ce qui est de la question, si nous connaissons la conformité de nos mystères avec notre raison, je réponds, qu'au moins nous ne connaisons jamais, qu'il y ait aucune difformité ni aucune opposition entre les mystères et la raison; et comme nous pouvons toujours lever la prétendue opposition, si l'on appelle cela concilier ou accorder la foi avec la raison ou en con naître la conformité, il faut dire, que nous pouvous connaître cette conformité et cet accord. Mais si la conformité consiste dans une explication rationelle du **comment**, nous ne la saurions connaître". Dr. **Jungmann** dp. pg. cit. upozorňuje ještě na nepoctivou logiku **Baylovu**, jenž z toho, že se mu tajemství **vidí** čili **zdají** odporovati rozumu, uzavírá, tedy **jsou** proti němu!!!

ritou bývají jen někteří anebo v daném okamžiku jen jeden jediný. I tam kde lidé zde více hledají pravdu a mohou se dohodovati, na př. na koncilech, v akademiích a pod., poslední formulaci vždycky jeden učiní a všude se připíná poslední rozhodnutí ve všech oborech k jedné osobě, ostatní explicite nebo tacite se k němu přidávají!" Tyto výpovědi jmenujeme méně správnými proto, že pan professor Masaryk chce a má zde pojednávati o katolické víře a jejím vývině; v té však nikterak není pravdivo, že se věří „co se kriticky ustáluje" dle daného popisu páně doktorova, aniž jest pravdivo, že na církevních katolických sněmích rozhoduje většina neb menšina ve smyslu Masarykově. Věříme a obsah víry ustanovujeme nikoli kritikou lidí, nýbrž přispěním Ducha Svatého, jehož nám v takových okamžicích Zakladatel naší víry slíbil. Také nerozhoduje u nás většina jako většina, nýbrž ti a ten, o němž platí slovo Písma: „Vidělo se Duchu Svatému a nám". Raisonamenty páně Masarykovy platí snad ve vědách přirozených, pokud ovšem zřejmosť některé věci nevynutí consensus omnium sama; ve věcech však víry neděje se tak, jelikož víru dává Bůh a námaha čili práce (studium) lidská jest zde jen jaksi přípravně nástrojna, nikoli však obsah čili věc působící. Původcem naší víry Bůh jest; lidé (theologové) jsou jen nástroji, ovšem oživenými a rozumnými.

Velmi zajímavy a nad míru důležity jsou následující řádky páně Masarykovy, ve kterých prozrazuje úmysl, vyložiti předůležitý zjev v dějinách církevních a světových, myslíme papežský primat, čili jak píše „prvenství" a „hlavenství" papeže římského. My katolíci, jak známo, považujeme primát papežský zvláštní výsadou sv. Petra a řádných nástupců jeho v biskupování; výsadu tu, tak pevně věříme, dal mu Božský zakladatel církve sám. Máme tedy za to, že papežského primátu danými okolnostmi, usurpací, nevědomostí a politikou vyložiti nelze, že jest původu božského, středobodem celé církevní ústavy i nauky.[306]) Odpůrcové naši nechtějí o tom ani slyšeti a snaží se „přirozeně" toto veliké, nepopíratelné faktum vysvětliti. V jejich řady vstupuje i pan dr. Masaryk, ač, vydávám rád o něm v té věci svědectví, slušně si zde vede a péra svého nadávkami a obligatními lžemi neposkvrňuje. Nám jest ovšem velice podivným, kterak možná vysvětliti něco tak velikého z tak malicherných a nepatrných věcí, které se uvádějí na ten „přirozený" vývoj papežského primátu. Než o tom nic. Naši čtenářové chtějí zvěděti, jak soudí zde pan filosof Masaryk. „Všeobecný koncil, t. j. porada všech biskupů, — tak píše na str. 310. — jakožto představených většího menšího počtu věřících, jen fiktivně, jako nyní v parlamentech (!), consensus omnium udržoval. Dokonce pak v praxi se státi mohlo, jak se stalo hned na 1. všeobecném sněmu v Nicaei, že de facto mínění menšiny prorazilo. Není nesnadno pochopiti, proč v prvotním křesťanství utvrdilo se přesvědčení o absolutní auktoritě jeho." Ba jest nesnadno pochopiti „přesvědčení" o absolutní auktoritě jednoho, jelikož v prvním křesťanství, slova a úmysly Páně a sv. apoštolů dobře známy, na výsosť váženy,

[306]) Úmyslně vyhýbáme se veškerému theologickému důkazu o věci této. Chce-li se pan dr. Masaryk přesvědčiti, jak my katolici jí hájíme, najde mimo Hettingrovu Apologetiku zvláště důkladné a náramně jasné pojednání v latinském spise De Grootově „Summa Apologetica" II. quaest. XIV. De primatu Romani Pontificis pg. 67—171.

a jako svaté dědictví chovány byly. Každá odchylka od úmyslu Božího vyvolala v dřevní církvi bouře odporu, jak z různých tehdejších sporů posud jest známo. Nevyvolala-li tedy odchylka o absolutní auktoritě jednoho v prvotné církvi nevoli a rozkol, nýbrž „přesvědčení“, jest z toho tuším patrno, že vyhovovala intencím Božského Zakladatele, a že její původ hledati slušno v Jeho vůli, v jeho ustanovení. Jak nesnadno jest pochopiti „přirozeně“ ono přesvědčení o absolutní auktoritě jednoho, viděti ve slabém a malátném důkaze, kterýž o tom podává pan doktor, nechceme-li ovšem za to míti, že důkaz lepší zúmyslně si ponechal. Povídá: „Zjevení Kristovo, jak vyloženo, pokládalo se za absolutní; protože zjevení hlavním a předním předmětem mělo monotheism, jednota zjevení považovala se tím tužší naproti rozháranosti polytheistického zjevení. Představa, že jediný Bůh jediným Kristem se zjevil, přirozeně vedla k víře (kdož uhádne k jaké, když je to p ř i r o z e n ě!) že jediná je mezi lidmi auktorita. Proto takový důraz se klade na jednoho Boha (jeden Kristus, jeden křest) a jednotu určitou viditelnou. Monotheism při svém vzniku i po této stránce mocně působil, jako že vůbec pro svou hodnotu pokládán za zjevení κατ' ἐξοχήν.“ Koho tím důkazem pan doktor přesvědčil o tom, p r o č a j a k se vyvinulo v prvotné církvi „přesvědčení o absolutní auktoritě jednoho“, a o tom, proč „takový důraz se klade na . . . jednotu určitou a viditelnou“, tedy nové „hlavenství“ papeže, o něž konec konců běží, a jež se „přirozeně“ vysvětliti musí. — věru nevím; ale tolik tvrdím, že byť i představa, že jediný Bůh jediným Kristem se zjevil, přirozeně vedla k víře, že jediná je mezi lidmi auktorita, nikterak nevedla k víře, že ta jediná auktorita jest nyní viditelně mimo Krista a že ji dlužno hledati v p a p e ž i. Nepovažujeme tedy, že se panu doktorovi podařilo probrati se v této obtížné věci p ř i r o z e n ě „k jednotě určité a viditelné“, ano domníváme se, že z toho důvodu j e h o, vzniku i vývoje katolické církve po pravdě připustiti nelze. Z té příčiny pravíme, že „uznání duchovní absolutní auktority“, které dle pana Masaryka (312) prý připraveno bylo světovou říší římskou, nevysvětluje rovněž nikterak záhadné otázky: Odkud se v prvotné církvi vzalo přesvědčení o absolutní auktoritě jednoho? Kterak marna jest snaha, odpověděti uspokojivě na otázku tu domněnce p. Masarykově. viděti z toho, co dále píše: „Garda, praetoriani dělali císaře; dědičnosti a vůbec k nějakému pevnému řádu posloupnosti se nedospělo. I t o b y l o p ř í č i n o u, že se hierarchicky usjednocená církev ochotněji uznávala. P r á v ě p r o t o n a z á p a d ě, v Ř í m ě, v y v i n u l o s e p a p e ž s t v í. v Byzancii, kde císařská hodnosť se dělila, poměr jeho církvi byl jinaký.“ Nechceme ani upozorňovati na „papežství v Byzancii“ a jeho vývoj, jelikož o řeckém rozkolu. jenž ostatně taktéž ani nehýbe otázkou, odkud se v církvi papežství vzalo, nýbrž je předpokládá a prostě od něho odpadává, promluvíme dost obšírně za nedlouho; zde jen čtenáře z nova upozorňujeme, jak „snadno jest pochopiti“ ono přesvědčení v prvotné církvi o absolutní auktoritě jednoho a o určité, viditelné jednotě! To se ovšem lehko řekne. papežství jest podle císařství, ale dokázati, to jest jiná! Co píše se o „hlavenství a prvenství“ římského papeže na stranách 316—319., jest dosti dobré, a zasluhuje, aby pan professor trochu o tom přemýšlel, ale nejen dle liberálního protestanta, d r a. H a r n a c k a, nýbrž také dle některého katolického auktora, na př. dle d r a.

Schwana nebo dle dra. Česlava Schneidra, z nichž zvláště tento ve svých dodatcích „Das Apostolische Jahrhundert“ k německému jím vydávanému časopisu, „St. Thomas Blätter“, právě starou dobu důkladně probírá a liberálního dra. Harnacka často opravuje, a to zrovna původními texty, které všude četně a doslovně uvádí.

Hlavu 40. nadepsal pan dr. Masaryk „První základové dogmatiky“. První i druhé stránky pomijíme, jelikož „zajímá nás, jak apologií se založila dogmatika, rozumíme-li dogmatikou soustavnění křesťanského učení“ (320). Protestant dr. Harnack jest našemu panu professorovi takovou auktoritou, že o něm prohlašuje na str. 321. „tudíž právem v ustanovení dogmatiky vidí hellenisaci křesťanstva.“ Vyvraceti „hellenisace křesťanství“ nebudeme, a nechávajíce učeného „soustavnění“ křesťanské dogmatiky, upozorňujeme jen na to, co pan dr. Masaryk napsal na straně 322. o Tertullianovi, že prý proto přidal se k Montanistům, „poněvadž vynikal svou mravní přísností“, což jest bezpochyby zase jeden oněch mnohých důkazů, že křesťanství ne vždy stálo na své ideální výši! Vrcholem vědomosti páně doktorovy o Tertullianovi jest bez odporu věta následující: „Svým heslem: Credo quia absurdum, (věřím, poněvadž jest to nesmyslem), charakterisuje směr západní církve římské proti řecké“. Pane dre. Masaryku, dovolte, abych se Vás otázal, kdo Vás oprávnil vysloviti se tak sprostě o církvi katolické? Kde máte jaký doklad, že v církvi západní věřilo se něčemu proto, poněvadž bylo nesmyslem? Račte také zevrubně jmenovati, kde se ona věta ve spisech Tertullianových nalézá. Proč, veleučený pane professore, jenž vše kritizujete, nezkritizoval jste tuto lež Tertullianovu (?) a proč napsal jste ji bez poznámky? Nedokážete-li, že církev západní věřila nesmyslům, protože byly nesmysly, jste třebas i s Tertullianem nestoudným lhářem a na cti utrhačem, quod credo, quia non est absurdum, čemuž věřím, poněvadž není nesmyslem. (Cf. Dr. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Filosofie II. 304—7.)

Že by byl „Logos svou filosofickou abstraktností zatemnil obraz historického Krista“, jak píše pan dr. Masaryk na str. 328., nemohu přijati ze dvojí příčiny. Předně proto, že podle křesťanského učení nelze mysliti Krista bez Logosu; vtělený Logos není totiž nic jiného než historický Kristus. Za druhé proto, že „historický“, drem. Masarykem uzávorkovaný Kristus, jest bez toho „obraz tak zatemněný“, že ho více zatemniti, třebas i filosofickou abstrakcí, bude asi těžko. Kdo Krista zbavil lesku božstva, zbavil Ho všeho a postavil v čirou tmu.[307])

Co má pan dr. Masaryk dále až po stránku 353., nebudu tolikéž

---

[307]) Byly ovšem časy, ve kterých pan prof. Masaryk psával a myslíval o Kristu Pána trochu jinak než v „Náčrtě dějin filosofie“. Ty dobré časy zobrazují se ve knize: „Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation. Wien 1881. Ve spise tom má pan doktor o Kristu takové myšlénky, že si jimi získal sympatie naše velice. Jsou asi tyto (od str. 155—158.): V tom čase všeobecné touhy po vysvoboditeli a spasiteli objevil se Ježíš, messiáš, a jeho život i učení spasily lidstvo. Touha se tím vyplnila, životu pravá cena dána, zoufalství ubývalo, lidé nepotřebovali více samovraždy, jakožto jediného dobrodiní v životě tomto.

Kterak obnovilo se a omládlo lidstvo tímto způsobem, lze pochopiti z učení Kristova a z jeho působení na svět.

Základním kamenem křesťanského učení jest vznešený a čistý monotheism,

obšírně probírati, přenechávaje našim katolickým historikům tuto vděčnou a bohatou partii. Že by byl proti Ariovi biskup Alexandr postavil učení o ὁμοιούσιος, jest asi tisková chyba: biskup učil, že Kristus jest otci roven, soupodstatným, consubstantialis, ὁμοούσιος. Nesprávný jest výrok: „Athanasius však Aria vyobcoval", jelikož to učinil zmíněný biskup Alexandr s mnohými biskupy (bylo jich přes sto) na synodě roku 320. nebo 321. Neúplným a podobně nesprávným jest výrok „za to sám byl vyobcován na synodě v Tyru (335)", jelikož bylo dodati, že to byla pseudosynoda sehnána císařem Konstantinem a navštívena skoro samými nepřátely a odpůrci Athanasiovými. Papež a církev západní pseudosynody té neuznávají a Athanasia nevyobcovali![308] Podobně zní výrok na str. 330. „Za Theodosia církev vlastně se stala katolickou." Pravda jest, že už jí vlastně od jakživa byla, ale na venek za něho nejvíce zevšeobecněla čili katolickou se stala: církev není katolickou proto, že ve všech zemích jest; její učení a prostředky, zařízení, účel atd. činí ji katolickou i kdyby do posledního cípu světa zatlačena byla. Nesprávným jest výrok na též stránce, že císař Theodosius „potvrdil Niceanum": o tom jsme již pravdu pověděli. Z další patristiky páně Masarykovy považuji nutným upozorniti na řádky, které napsal pan professor o sv. Řehoři z Nyssy na str. 331: „Největší z těchto učitelů jest Řehoř z Nyssy (331—394). Na základě Niceana a Origena podal úplnou soustavu učení křesťanského, ve kterém však centrální dogma jest učení o trojici, kdežto Origenovi λόγος byl v popředí. V učení o trojici vede si, ačkoli stojí na Niceanu, velmi racionalisticky; že prý učení křesťanské docela správně prostředkuje

víra to nejen v Boha jednoho, spravedlivého a svatého, nýbrž i milujícího, stvořitele a zachovavatele vesmíru vůbec a lidstva zvláště. Taková víra drží člověka všude a ve všem po celý život, naplňuje ho nadějí, potěchou a silou.

Z víry v Boha Otce následuje, že se křesťan zcela svěřuje moudré a dobrotivé prozřetelnosti; že vše, co Bůh na něho sešle, přijímá pokorně, že považuje život pozemský nutnou přípravou života posmrtného. Víra v Boha vševědoucího, všemohoucího a nejdobrotivějšího, a přesvědčení, že člověk má nesmrtelnou duši, nedají pravému křesťanu nikdy zoufati, oslazují a drahým činí mu živobytí za všech okolností.

Vznešený theismus spojený s věrou v nesmrtelnosť a s mravoukou o lásce, má základní a rohový kámen v prostřednictví Syna Božího, v Ježíši Kristu. Křesťanu, který věří v Něho, ztrácí se vše nepochopitelné, abstraktní a nepřijatelné z náboženství jeho; Kristus, Syn člověka, jest předmětem jeho víry, naděje a lásky. Život Kristův, v němž učení jeho důsledně a prakticky provedeno spatřuješ, není pro vlastní život tvůj suchou nezáživnou normou, nýbrž učením živým, dle něhož věřící s Kristem a v Kristu žíti může. Jest vůbec možným život lepší, vznešenější a tak božský jako život Kristův? Rousseau odpovídá: Trpěl a umíral-li Sokrates jako filosof, trpěl a umíral Kristus jako Bůh."

Celý život Kristův jest pravda. Syn Boží učí největší prostotě, ukazuje nejdokonalejší čistotu a svatosť v pravém toho slova smysle. Nic zevnějšího není na životě jeho, žádný formalismus, žádný ritualismus; vše jest vniterno, vše zúplna pravdivo, vše zcela krásno, vše na nejvýše dobro. V učení svém omezuje se jen (??) starým Zákonem, varuje se vší umělеckosti řečnické a nepotřebné učenosti, dává však učení tomu nový život. Učení a přikázaní svá dává jasně, určitě a auktoritativně; jakkoli jest mírným, klidným a pokorným, jedná důtklivě, energicky a mocně. Jakkoli jest Synem Božím, rodí se v městečku pohrdaném, v nouzi, a přece slouží mu andělé a svět celý; království jeho není z tohoto světa. Syn Boží zmírá konečně za své přesvědčení potupnou smrtí. Možno si přáti lepšího příkladu, jak máme živu býti? — To jsou, jak řečeno, myšlénky páně Masarykovy z r. 1881. Od těch dob změnily se časy, a názory páně doktorovy také.

[308]) Cf. Jos. kard. Hergenroether, Kirchengeschichte (3) I. 359. & seqq.

mezi polytheismem a židovským monotheismem; křesťanství prý učením o trojici prostředkuje mezi těmito dvěma historickými krajnostmi." První se nám nelíbí, že pan dr. Masaryk neudává, odkud toto učení má, a kde jemu sv. Řehoř skutečně tak učí. Za druhé popíráme, že sv. Řehoř učí „velmi racionalisticky", ačkoli stojí na Niceanu, jelikož Niceanum obsahuje čistou pravdu a ne racionalistickou nevěru a hlouposť. Žádáme za třetí důkaz nejen toho nýbrž i následujícího: „že prý učení křesťanské docela správně prostředkuje mezi polytheismem a židovským monotheismem." Že by sv. Řehoř z Nyssy psal o nejsv. Trojici Boží, „že zprostředkuje mezi dvěma těmito historickými krajnostmi" — polytheismem a monotheismem, — neuvěříme, až jeho slova černé na bílém uvidíme a se o jejich pravosti přesvědčíme!

O sv. Ambroži píše se na str. 332. doslovně: „Ambrosius (340—395) také stojí ve sporu proti arianismu v popředí. Drží se řeckých učitelů. Jsou mu vzorem i pramenem poučení, avšak, a to zase charakterizuje západníka, více mu jde o kultus, a správu církevní. Ve svém spise: „De officiis ministrorum" který sepsal podle Ciceronova spisu „de officiis" ponejprv podal soustavu křesťanské mravouky. V ní zajímavo jest, jak kardinální (!) ctnosti klassických filosofů přeměnil v křesťanské: z moudrosti stává se bohopocta, ze spravedlnosti zbožnosť; udatnosť rozšiřuje se na podmanění sebe sama; uměřenosť zůstává v celku čím byla Platonovi. (Mravnosť Ambrož zove honestas). Zároveň jest prvním hymnologem latinským." Znalce učení sv. Ambrože překvapí zajisté tento z brusu nový vynález, a pana dra. Masaryka tolikéž dotaz, odkud se přesvědčil, že takové záměny sv. Ambrož páchal? Ještě více vyznamenal se pan prof. Masaryk ve stati o sv. Augustinu, v níž napsal (335): „Jeho učení čelící manicheismu, polytheismu, donatismu, stojí tak uprostřed všech těchto haeresí." Bylo dodati, — ale různí se od nich úplně, — aby se nezdálo, že když „stojí tak uprostřed všech těchto haeresí", jest snad haeresí samo. Této nepřesnosti však panu doktoru hrubě ve zlou neberu. Co uráží a úplnou neznalosť věci prozrazuje, jest následující: „K tomu však, aby milosť Boží působila, je potřebí zprostředkovatele a to jest církev, která svými mysteriemi milosť Boží podává. S toho stanoviska pak učí dále praedestinaci a že zřídlo zla ve vůli lidské jest." Tak že učí sv. Augustin o milosti Boží? Pane dre. Masaryku, nebudu se s Vámi hádati o věci eminentně bohovědecké, proto Vám upřímně pravím, že sv. Augustin tak neučil, a přesvědčte se o tom v jeho spisech „O milosti Boží". Nevěřte na pořád liberálům a protestantům, když píšete o katolické věci a o katolickém muži. Z toho Vašeho referátu jsem se přesvědčil, že jste Augustinových spisův ani neviděl, ač o nich dobrozdání podáváte. Pravda jest v té věci tato: Bez milosti Boží nelze dojíti spasení, jak správně několik řádků před tím povídáte. Církev má mysterie, to jest svaté svátosti, které z ustanovení Kristova milosť tu nejen označují nýbrž i způsobují. Jedinou příčinou, pro kterou milosť v nás přestává a se ztrácívá, jest hřích. Církev ovšem „zprostředkuje milosť", ale na církvi nezáleží působivosť neboli účinnosť milosti Boží. Milosť Boží jest působiva sama sebou a ze sebe, toť stálým učením Augustinovým proti Semipelagianům, kteří působivosti milosti Boží závislou dělali na vůli lidské, kladli tedy princip působivosti mimo milosť samu, čímž Boha činili

v jeho působení závislým na tvorstvu, což jest jistě bludno a nepřipustitelno. — Na str. 336. máte pane professore větu, která tak jest nesprávna věčně i formálně (logicky), že se jí asi sám polekáte. Píšete na 3. řádku shora: „Jestliže dle učení Augustinova církev jest hlavní sprostředkovatelkou pro milosť Boží, stát světský nemá místa (oho!), stát jest od zlého a musí se církvi úplně poddati.“ Logicky z toho učení plyne, že je-li církev hlavní prostředkovatelkou milosti Boží, není jí zároveň stát, že mu tedy sluší jen vedlejší čili podřízené prostředkování. Toto prostředkování jest ovšem docela různé od církevního, jelikož stát nemaje „mysterií“ čili sv. svátostí, nemůže ani v tom smysle prostředkovati; maje však moc a hmotné prostředky, může církev valně podporovati, chrániti, tedy nepřímě v to působiti, aby církev milosť Boží hojně prostředkovala. Stát může dáti zákony, kterým zapovídá rozličné neřesti a hříchy, jimiž milosť Boží se ztrácí; stát může vydati rozkazy, aby se činilo to neb ono dobré, jímž lásky čili milosti Boží dojíti možná, to však znamená, nepřímě milosť Boží prostředkovati. Více stát nemůže, a také nemá! Na Vaši větu, „stát světský nemá místa“, odpovídám: Nego! Není pravda! A další, „stát jest od zlého“, iterum nego, a poslední „a musí se církvi úplně poddati“, distinguo: musí se jí úplně poddati ve věcech víry a mravů (církevních), ano — ve věcech světských subdistinguo: Má-li v nich církev pravdu a právo, ano, (musí se jí stát poddati); nemá-li pravdy, nemusí se poddávati. Teď je snad mezi námi jasno?

Po takových zkouškách nedivíme se docela mínění páně doktorovu o velikém „vlivu“ Augustinovu „na theology“ pozdější. Pan prof. Masaryk píše: „Učení Augustinovo není z jedné litiny. Ale v tom snad jeho síla (nikterak, pane professore!): přinášel své době záplavu nových myšlének (druzí též!). Ne že by si odporovalo učení učení, ale tím (pozor!), že proti tak mnohým sektám se obracel, přirozeným způsobem jednou více to, po druhé ono učení v popředí stavěl, a tím právě stal se tak mocný svým vlivem, protože všechny stránky více méně jednostranně vypracoval, a tudíž — (co poví pan doktor, kdo to uhádne?) — právě na takovém základě theologie západní se mohla vyvíjeti (to je logika!). Proto jeho auktorita (důkaz!), která ostatně i východní církví jest uznána, ač na ni nijak (?) nepůsobil, v církvi středního (jen?) věku trvala, ačkoli vlastně (pozor, zase přijde Gallimatyáš) střední věk od učení jeho pořád více upouštěl (což jest — lež!); ještě reformatoři západní plně (!) ho uznávali (v čem?) a v novější době studium Augustina i po stránce filosofické velmi se šíří“. Kdo může napsati něco takového, není hoden kritiky a z dějin augustinianské theologie zasluhuje zcela nedostatečně na druhou!

Proberme nyní nejvyzývavější nápis páně Masarykův „Rozpadení katolické církve“, jejž nacházíme pod hlavou 43, na str. 353—370. Čtenář právem doufá, že zde pan dr. Masaryk soustředil veškerý boj a napjal všechny síly, aby prorazil a svou měl na vrchu. Vyznáváme, že jsme očekávali totéž, ale dodáváme, a to podle pravdy, že jsme se úplně zklamali. Veledůležitou otázku tu odbývá pan doktor dosti povrchně, věci se skoro ani nedotýkaje a jen historické zprávičky dávaje o Fociovi, Caerulariovi, obrazopoctě a přídavku Filioque. Přijměme zatím, že vše, co píše, jest historicky správno, a tažme se,

dokázal-li pan professor nejdůležitější věci své? Nikterak! V katolické církvi sluší totiž rozeznávati dvoje: věřící čili vyznavače, a víru čili vyznání. Víra sama v sobě jest na věřících nezávisla: věřící mohou se jí držeti. neb od ní odstoupiti, neničí jí. Hlavní otázkou jest: Podržela-li církev římská *starou* víru *nezměněnu* čili nic. Není-li toho dokázáno, není nikdo oprávněn psáti „o rozpadení katolické církve". Proto i v přítomné otázce, kterou nejlépe vyslovuje známé slovo „Filioque" nezáleží na tom odpadlo-li tisíc nebo milion vyznavačův od Říma, nýbrž na tom, zůstala-li v římské církvi jednota a totožnost víry: my též v jednom smysle od církve odpadáme, umřevše; nikdo však z toho nebude dovozovati, že katolická církev se tím drobí. Zůstala-li *víra* církve římské (katolické) nezměněna čili nic, když do svého vyznání přibrala „Filioque" jakožto vysvětlivku, určitější formulaci, písává pan dr. Masaryk, možno se v každé větší katolické dogmatice přesvědčiti, a nejen v katolické nýbrž ani v protestantské, není-li ovšem racionalisticko-nevěreckou. Dovolíme si dáti zde některé myšlénky z historicko-dogmatického pojednání prof. dra. Aloisa Jiráka, nadepsaného „Filioque" a uveřejněného ve „Sborníku Velehradském II." na str. 220—265.[309]) Professor dr. Jirák probírá věc důkladně a při tom tak jednoduše, že jí každý laik lehce pochopiti může. Četných a jasných důkazů z Písma, sv. Otců zde neuvedeme, odkazujíce čtenáře k záslužné práci Jirákově od počátku až na str. 252., na které začíná část více historická, v naší záležitosti vše rozhodující. Prof. Jirák píše asi tak. V první části ukázali jsme, že Duch sv. i od Otce i od Syna skutečně vychází, a tudíž bychom tuto druhou část pojednání svého odbyli krátce tím, že bychom řekli, že jest toliko výslednicí onoho dokázaného dogmatu. Vychází-li Duch sv. i od Syna, jednala církev západní zcela správně vyjádřivši tuto pravdu slovíčkem „Filioque", poněvadž, je-li tak věřiti, možná říci se sv. Řehořem Naziánským, proč není tak vyznávati? Poněvadž však Řekové o toto slovíčko hlavně svou roztržku opírají, promluvíme o něm po stránce dějinné zevrubně. Všeobecně se za to má, jakkoli toho přesně dokázati nelze, že církev západní přidávala slovíčko „Filioque" k symbolu v šestém století. Roku 589. odbývána totiž synoda ve španělském městě Toledě, na níž usneseno jest, aby v samém symbolu bylo vyjádřeno určitě následující učení: Kdo by v Ducha sv. nevěřil, nebo kdoby nevěřil, že pochází od Otce i Syna, a nevyznal o Něm, že jest věčným, Otci i Synu rovným, budiž z církve vyloučen. Z té příčiny dala jmenovaná synoda do symbolu slůvko „Filioque". Tento přídavek schválily a přijaly mnohé synody španělské. Proč právě spory ty vedeny ve Španělích, hledati dlužno v tom, že Španělsku tehdy činiti bylo s ariánskými Gothy, považujícími Ducha Svatého *stvořením* Synovým. O témž přídavku jednáno bylo roku 809. na sněmě v Cáchách z nařízení Lva III. a na přání Karla Velikého. Jakkoli celá synoda se k přídavku tomu hlásila a jej nutnou vysvětlivkou symbolu považovala, nechtěla přece rozhodnouti a poslala k papeži tři delegáty, aby z papežských úst měla, kterak o Filioque

---

[309]) Sborník Velehradský vycházel redakcí Jos. Vykydala. V ročníku II., který má stať páně Jirákovu, jest také stať Snopkova „Nauka církve a učení sv. Cyrilla a Methoděje" na str. 86—140, v níž o naší otázce možno se též poučiti. Ročník druhý vyšel v Praze 1881. v Cyrillo-Methodějské knihtiskárně.

smýšleti. Papež nemohl jinak než schváliti učení, že Duch Sv. i od Syna vychází, jelikož zcela správno bylo. Přes to přese všechno nerozhodl se přijati do symbolu „Filioque“, jelikož se domníval, že to není opportuním a že by se tím jednalo proti ustanovení sněmu efezského, jenž každou změnu symbolu zatracoval. Než přes to rozšiřovalo se „Filioque“ na pořád a roku 1014. v samém Římě zpíváno v symbolu při mši svaté za papeže Benedikta VIII. Tím pře na západě ukončena. Na východě trval však spor o „Filioque“ dále, jakkoli se církev římská snažila urovnati jej, ano i učenější mezi Řeky, na příklad Niceforas Blemmida, jenž na konferenci nicejské r. 1233. latinské učení o Duchu Sv. zevrubně probíral a je výroky řeckých sv. Otců potvrzoval. Podobně si počínali patriarchové cařihradští Jan Beccus (Veccus), jenž z rozkolníka stal se rozhodným zastancem „Filioque“ a vydal o tom dokonce zvláštní spis: „Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου πνεύματος“, jakož i Germanos na počátku 13. století. Teprve na II. sněmě lyonském a florenckém uznali Řekové správnost „Filioque“. Na sněmě lyonském jednáno o Duchu sv. v sezení třetím, a tu prohlásili Řekové slavnostně, že věří ve východ Ducha Svatého od Otce i od Syna, čímž ovšem projevili církvi západní souhlas s její věrou pravou a neporušenou slůvkem „Filioque“, tak že o „rozpadení“ katolické církve z této stránky mluviti nelze a ústoma samých jejich protivníků vysloveno jest, že Řím a katolická církev měly pravdu. Na památku shody té slavil papež Řehoř X. dne 29. června mši sv., při níž Řekové ve chrámě sv. Jana veřejně řecky zpívali symbolum, a třikráte opakovali slova: „*který* od Otce *i* Syna vychází“, načež, po přečtení listu císaře Michala Palaeologa slavnou složil přísahu na víru římsko-katolickou za císaře a celou říši Logothet Jiří Akropolita. Za 160 let, na sněmě ferrarsko-florenckém, jehož účastnilo se přes 700 východňanů, jednáno znova o „Filioque“, a Marek, patriarcha efezský, přijav vyzvání latiníků, aby Řekové veřejně a všecky námitky, které proti tomu mají, podali, přednesl vše, cokoli věděli. Katolíků hájil učený arcibiskup Ondřej z Rhodu, Jan z Forli a kardinál Julián, jenž velmi případně radil, aby se všecky hádky o „Filioque“ na čas zastavily, a napřed aby se zkoumalo, věří-li církev, že Duch Svatý *i* od Syna vychází. Je-li tomu tak, že nic v cestě není, proč by se „Filioque“ ze symbolu škrtalo jakožto něco neoprávněného. Rada Julianova ode všech s povděkem přijata a 17. sezení ustanoveno, aby vzata byla na přetřes samá pravda slovíčkem „Filioque“ vyjádřená. Řekům ponecháno na vůli mezi sebou se poraditi a k disputacím dobře se připraviti. A tu v sezení osmnáctém odbývána veřejná disputace, ve které proti sobě stáli dva velicí theologové své doby, aby dokázali „rozpadla-li se katolická církev“ čili nic. Na straně latiníků, za církev katolickou a za *neporušenou víru její*, stál Fr. Joannes de Monte Nigro,[310]) lombardský provinciál řádu dominikánského; na straně východňanů stál sám učený arcibiskup

[310]) Pan prof. dr. Jirák nazývá ho: „Fr. Jan ze Schwarzenbergů“, mám však za to, že neprávem, jelikož Fr. Jan byl rodem Vlach a jméno to měl dle rodného místa „Montenigro“, které jest v Etrurii nedaleko Pisy. Že by „Montenigro“ byla zlatinisovaná rodina našich knížat Schwarzenbergů, není ničím dokázáno. Cf. Echard, Scriptores Ord. Praed. I 799. — Také učený disputator, Ondřej Rhodský čili Colosenský, byl řádu dominikánského, píše Echard Op. cit. pag. 801.

Marek Efezský. Vítězem v celé disputaci, která několik sezení trvala, byl dominikán Fr. Jan de Monte Nigro, jenž hlavně ze starého rukopisu sv. Basila (učiněného *před* rozkolem) Řeky i Marka Efezského usvědčil, že duch Svatý netoliko od Otce nýbrž i od Syna vychází. Sám Bessarion, ačkoli Řek, přiznával, že Fr. Joannes de Monte Nigro má pravdu, když viní Řeky, že již na nejstarších sněmích spisy porušovali vynechávajíce z nich, co jim po chuti nebylo. Císař slyše argumentace Fr. Janovy a vida porážku Markovu radil Řekům, aby se hned s Latiníky sjednotili a Filioque na vždy přijali, jelikož vyjádřuje pravdu, kterou víra obsahuje. Marek se sice nedostavil, ale za to Bessarion a s ním stejně smýšlející přišli a víru neporušené církve římské přijali, společně s Latiníky na tomto se ustanovivše: Východ Ducha Sv. jest článkem víry; přídavek latinský Filioque je správným a pro zvláštní církevní poměry na západě nutným vysvětlením tohoto článku víry: avšak Řekům budiž na vůli ponecháno, chtějí-li k symbolu Filioque připojiti a donucováni k tomu nebuďtež, pokud věří, že Duch Svatý i od Syna vychází. Po urovnaných ostatních kontroversích podepsán byl od obou církví dekret sjednocení dne 5. července 1439. Tím doznal celý východ, na čí straně pravda a neporušená víra, nelze tedy psáti o rozpadení katolické církve, když její učení tak slavnostně a po takovém úsilí shledáno pravověrným a nedotknutým samými nepřátely a pan prof dr. Masaryk při nejmenším volil význam, jenž neodpovídá skutečné pravdě a dějinám.

Čtenářové očekávali snad ve článku tomto více: nemůžeme za to, jelikož drželi jsme se přípovědi, že si ve stati té povedeme podle pana prof. Masaryka. Tolik jest nade vší pochybnost, že i to „málo" velice charakterisuje naše odpůrce, a ukazuje, co mu vše dostačí, aby tvrdil věci největší a nejodvážnější! Kdo se domnívá, že odpadnou-li někteří národové od církve, nebo pobloudí li někteří učenci její v té neb oné věci dogmatické, že pobloudila a rozpadla se církev sama, patrně ani správně nemyslí ani co církev jest, neví. Jen z toho stanoviska možná pochopiti následující výroky páně Masarykovy, kteréž ovšem jistojistým přijímají, že katolická církev jest dílem lidským, že o jejím drobení a rozpadení pochybovati nelze. V konkretní logice na str. 180. v odstavci 2. § 137. čteme: „Ovšem že názor takový (t. j. monotheism) jen znenáhla všeobecně může se udržeti a jen po dlouhé a trvalé výchově svých vyznavačů; považíme-li, jak nevzdělané a nestejné národy církev středověká jednoho po druhém do svého lůna přijímala v době více než tisícileté, nebudeme očekávati, aby všeobecný názor středověký byl přesně monotheistický a vědecký." Soudný čtenář vidí, že pan dr. Masaryk zde předhazuje církvi, co snad na nejvýše možná předhoditi některým jednotlivcům! Aby předhůzku tu církvi učiniti bylo možná, bylo by třeba dokázati, že církev takovým názorům ve středověku učila, které nebyly monotheistické. Pan doktor učinil svou výtku ovšem dosti galantně, málem církve z toho jednání omlouvaje, ale hned na to, jako by si byl řekl, teď už mohu s barvou ven, pokračuje doslovně: „Je pochopitelno, že monotheism katolický dle dob a míst často ustupoval názorům polytheistickým a dokonce i fetišistickým a že dlouho jen dle jména panoval. Proto sám přizpůsobuje se názorům nižším, na jejichž místo nastupuje, jako na př. svým učením o boho-

člověctví Kristově, učením o trojici, poctou svatých a později panny Marie a t. p.“ Pane professore Masaryku, všecko co zde tvrdíte, jest nesprávno dogmaticky i historicky, a Vás váže nyní povinnosť a vědecká poctivosť, abyste dokázal urážlivé domněnky své. Dokážete toho ovšem z pramenů, které přesně doličují, ve kterých místech a časech ustupoval katolický názor monotheistický „názorům polytheistickým a dokonce fetišistickým“, a že jen „dle jména panoval“. Dokážete dále, že katolicism „přizpůsoboval se názorům nižším.“ jelikož co uvádíte na doklad toho, učení totiž o bohočlověctví Kristově, o nejsv. Trojici, o poctě Svatých a Marie Panny, ukazuje, že o věci zcela špatně zpraven jste, a názorům katolickým buď nerozumíte, nebo je zúmyslně překrucujete a jim nepravý smysl podstrkujete. Učení o bohočlověčenství Kristově, to jest učení, které hlásá, že Ježíš Kristus jest pravý Bůh a pravý člověk, to že jest názor nižší, polytheistický? Nikdy! Nauka ta jest základním a nehybným kamenem celého křesťanství, jak se o tom ze sv. evangelií určitě a zcela jasně přesvědčiti možná. Pan dr. Masaryk ovšem praví ve svém „Náčrtě dějin filosofie“, že jest to těžko pochopiti, avšak tolik uzná zajisté, že to proto nepřestává býti pravdou. Nacházím ve spise tomto jakož i v „Selbstmordu“, že Krista Pána nazývá pan professor Spasitelem naším, a tu upozorňuji, že musí i Jeho božství i Jeho člověčenství uznati, poněvadž nás jinak spasiti nemohl: totiž bez člověčenství nemohl by trpěti, a nemaje božství nemohl by nekonečně zasloužiti, čehož obojího bylo třeba, aby nás spasil. Kristus sám nazývá se ustavičně „Synem člověka“, i „Synem Otce,“ jenž v nebesích jest a dotvrzuje slov svých divy a zázraky do té míry, že nejúhlavnější nepřátelé jeho, nemohouce skutečnosti skutků jeho popříti, hlásali, že buď „belzebuba“ má nebo Bůh jest s ním, jelikož skutků takových přirozeně člověku učiniti nelze. Učí-li tedy katolická církev „bohočlověctví“ Kristovu, učí co jest o Něm pravda, a nikterak se tím nepřizpůsobuje názorům nižším. Také dovolte, pane professore, otázku: Jaké vyšší názory o Kristu máte Vy a čemu se v nich přizpůsobujete? Z Vašeho „Načrtu dějin filosofie“ a z „Konkretné Logiky“ čtenář se ani určitě nedoví, kdo Ježíš Kristus byl. Máte-li v nich tu a tam slovíčko, z něhož by probleskovalo jeho messiášství, máte zase hned jinde „názory“, které Ho snižují na pouhého „člověka“. Možno-li komu předhoditi nejednotnosť názorů, jest to především náš pan dr. Masaryk, jenž r. 1881. v „Selbstmordu“ hlásil se zcela určitě ke Kristu jakožto Synu Božímu, roku však 1885. v Konkretní Logice psal již o „velikém vychovateli lidstva“ a konečně roku 1889. v „Náčrtě dějin filosofie“ připomínal už, kterak Ho kvalifikoval Renan za „blouznivce“. A hle, ten pan dr. Masaryk, který, jednaje v roce 1889. ex professo o Kristu a maje zodpověděti stěžejní otázku „kdo byl Kristus“, toho neučinil, opováží se předhazovati katolické církvi „názory nižší“! Tu přestává již věru všechno. Člověk který se nezmůže ani na jediný kloudný důkaz a opisuje, co v nekatolických knihách proti katolíkům nachází, kterýž ani nezná formálního principu katolicismu, odváží se katolické učení posuzovati, ba dokonce odsuzovati!

Jako s „bohočlověctvím“ Kristovým, tak má se věc s katolickým učením o nejsv. Trojici, čehož nikdo, jenž poněkud je zná, neupírá, ani ne ten polovičatý a neustálený protestantismus, k němuž se pan doktor přidal, když nedávno od katolické církve odpadl. Zde tážeme

se opět, čím dokážete, pane dre. Masaryku, nesprávné výpovědi své, že katolicismus přizpůsobil se názorům „polytheistickým ba do konce i fetišistickým", ten katolicismus, který prvním článkem víry své má: „Credo in unum Deum — Věřím v jednoho Boha! Jako filosof rozeznáváte zajisté mezi podstatou a *osobou*. V podstatě Bůh jest jeden, v osobách však trojí, a to nám nejen pověděl, nýbrž výslovné věřiti naporučil onen „veliký vychovatel lidstva". Výtka tedy Vaše platí napřed Jemu a proti vůli dokazuje, jak katolicismus trvá pevně na tom, co od Krista dostal. Názory Kristovy o Bohu uznávají všichni soudní lidé *nejvznešenějšími*; názory však ty s naprostou jistotou hlásají Trojjediného Boha, proto nelze katolické církvi předhazovati „názory nižší polytheistické ba dokonce i fetišistické", aspoň ne pro učení o nejsv. Trojici. Zbývá konečně poslední vytáčka panu doktorovi, že totiž katolická církev přispůsobila se názorům nižším, ba dokonce i fetišistickým, — učením o úctě Svatých a Marie Panny. Hodlajíce o tom napsati článek zvláštní, žádáme pana odpůrce, aby snesl a pověděl vše, co zde o fetišismu katolickém ví a čím jeho dokazuje, jelikož pouhé předhůzky nejsou ještě důkazy.

Nemůžeme zakončiti hlavy této a nepodati myšlénky páně Masarykovy, jak jsou uloženy v jeho německém spise o samovraždě. V myšlénkách těch nacházíme mnoho pravdy i bludu a zároveň i jakéhos ukazovatele, jak se náboženství v panu professoru vytvářelo. Píše-li v „Náčrtě dějin filosofie" (312.), že „zřízení církevních obcí odpovídá ovšem zřízením obcí a provincií světských", napsal v Selbstmordu (159.) mnohem lépe i jasněji: „Nach und nach entstanden gut organisirte Kirchen, welche gerade durch diese ihre Organisation die Lehre erhielten und verbreiteten. Diese Organisation der Christengemeinde ist eine natürliche Folge des inneren Lebens"... Píše-li však na stránce 160. téhož díla, že dobře učlánkovaný celek, který utvořila římská hierarchie s papežem v čele, našel strašlivé ukončení — *furchtbarste* Vollendung — v řádě Jesuitském, máme za to, že pan auktor buď užil nevhodného přívlastku (furchtbarste) nebo že si v Jesuitech vymaloval „hrozného" strašáka, jímž ovšem nepostraší leč malých a nevědomých dětí. Pan doktor dotýká se bezpochyby pověstné „poslušnosti jesuitské" nevěda, že to s ní není tak „hrozné", že svědomí i rozum nejsou jí zničeny, nýbrž zrovna hájeny. Jestiť zásadou v životě duchovním vůbec přijatou, že řeholník nejsvědomitěji a nejrozumněji si vede, když poslouchá. Rovněž nemůžeme za své přijati mínění páně Masarykovo (ibidem), které nazývajíc středověkou poslušnosť podivuhodnou — dieser bewunderungswürdige Gehorsam — o ní hned na následujícím řádku prohlašuje, že prý zničila všechno lidské myšlení a chtění, — der mit der Zeit das ganze menschliche Denken und Wollen mit Beschlag nahm." Z toho prý povstal „jener Geist der Bevormundung, den uns Buckle so treffend beschrieben hat und den wir noch immer bei den katholischen Völkern finden können." Kdo myslí, že ve středověku přestalo „lidské myšlení" nezná ani té pohrdané a kaceřované scholastiky, která zbudovala právě v těch dobách nejvyšší pyramidy lidského myšlení. Sv. Tomáš Aquinský nebo Bl. Albert Veliký mohou o tom stkvělé svědectví dáti ani nemluvě o jiných, jim v té věci podobných. Kdo myslí, že víra naše ukládá katolickým národům jakési nevolnictví v myšlení a chtění, není patrně o věci naší dobře zpraven.

Ve všech věcech jsme zcela volni; jen ve věcech víry musíme poslouchati, jelikož kde Bůh mluví, rozum lidský marně na odpor se staví. Podobný zjev máme ostatně i ve vědách světských. Ve věcech nejistých, pochybných, dosud neurčitých, volnosť myšlení a chtění zcela a ode všech se připouští: ve věcech dokázaných a jistojistých volnosti té není. Netřeba tedy katolicismu předhazovati „Bevormundung“ a světským oborům připisovati jediným volnosť myšlení a chtění.

O působení středověké církve katolické zmiňuje se pan doktor velice pochvalně na jmenované stránce 160. Určitá věta, že přese všechny překážky dovedl katolicism v době té působiti ve mrav ano celou životní zprávu tak mocně, „dass die krankhafte Selbstmordneigung gar nicht entstehen konnte“, jest tuším, nejlepším, čeho si kdo v podobné monografii přáti může.

Jednotný názor katolického středověku působil vůbec velmi blahodárně, doznává pan auktor na str. 162 v § 7. (Selbstmord), má však za to, že pomine proto, poněvadž byl jen zevnějším, auktoritativním. Pan professor se domýšlí, že by takový jednotný názor o světě lépe se vyvinul z protestantismu než z katolicismu, jelikož byl by spíše vniterným (von Innen heraus) a organickým processem svobodného přesvědčení a jistoty všech. Na doklad toho dovolává se svobodného badání (v bibli) a neomylnosti všech. Proti tomu dovolíme si podotknouti, že i v katolicismu nepostrádá onen jednotný názor světový „vnějšku“, jelikož ona zevnější auktorita v katolické víře působí vnější (subjektivní) jistotu, jak dokazují katoličtí bohoslovci. Dle mého soudu jest protestantismus právě svým svobodným badáním v bibli a tou neomylností „všech“ nejméně uschopnén, vyhověti přání páně doktorovu. Na důkaz připomínám oné strašlivé různosti v názorech i nejdůležitějších, tak že ve zvyk říkati přišlo: Protestanté nejsou za jedno v ničem, leč v zášti proti katolíkům. Že katolicism poctivě se namahal a nikoli bez výsledku podle svého jednotného názoru světového sorganisovati lidstvo, má pan dr. Masaryk úplně pravdu. Ano i v tom mu přizvukuji, že nynější lidstvo chce bez zevnější auktority, tedy samoděk za cílem svým se bráti. Upozorňuji však, že výsledky tohoto počínání jsou dosud velmi neuspokojivy, ač od takového množstva a s takovým úsilím prováděny; upozorňuji, že počínání nynějšího lidstva není rovněž protestantským, a že pokud jest katolickým, přináší tytéž plody blaživé, které přineslo dříve.

Na stránce 163. píše pan auktor doslovně: „Der Protestantismus entwickelte sich naturgemäss aus dem Katholicismus. Eigentlich gab es neben dem Katholicismus immer den Protestantismus; aber erst durch die Reformation wurde der Protestantismus neben dem Katholicismus ein allgemein anerkanntes und von Vielen angenommenes Princip.“ Předně podotknuto budiž, že pan prof. Masaryk zapomněl podati důkaz onoho přirozeného (naturgemäss) vzniku a vývoje protestantismu z katolicismu, a po té připomenuto budiž z dějin protestantismu, že ten vznik a vývoj nestal se „naturgemäss“, nýbrž po velikých sporech, třenicích a neshodách. Ano orthodoxní protestantism musí tuto domněnku rozhodně odmítnouti sám, jelikož by jinak nedovedl „naturgemäss“ obhájiti svého vzniku a vyhlašovati se „čistým evangeliem“. Po té dlužno poznamenati, že druhá věta páně

Masarykova — Eigentlich gab es neben dem Katholicismus immer den Protestantismus — odpírá dějepisné pravdě, jelikož toho, čemu se nyní říká protestantismus, ve smysle dogmatickém a historickém před šestnáctým stoletím nebylo. Myslí-li pan dr. Masaryk, že slovem „protestantismus" dlužno rozuměti a vyjádřiti ony různé spory a haerese, které povstávaly za starých dob proti katolické církvi, — příkladem arianismus, pelagianismus atd. — netřeba nám dokazovati, že nedobře myslí; proti tomu jest nucen skutečný a historicky známý protestantismus rozhodně se ozvati, jelikož není totožným ani formálním ani materiálním principem svým se zmíněnými bludy. Ano historicky pravdivo jest, že naše slovo „protestantismus" tehdy vůbec ani známo nebylo (a učení protestantské taktéž). Podobu možná spatřovati nanejvýše v tom, že protestantismus jako staré bludy brojil proti církvi a nesrovnával se s učením jejím; to jest však jen věcí zevnější, a filosof. jemuž náleží hleděti každé věci na dno a zkoumati její podstatu, vznik i formu, jest povinen poukázati na rozdíly a odpory věcné a nevyhlásiti všecko za jedno, poněvadž jest si zevnějškem trochu podobno. Také poslední věta — „aber erst durch die Reformation wurde der Protestantismus neben dem Katholicismus ein allgemein anerkanntes und von Vielen angenommenes Princip" — má smysl jen tehdy, když slovem „Reformation" rozuměti dlužno něco jiného než slovem „Protestantismus". Možno li této rozluky užiti čili nic a jakým právem, nám vysvětlovati nenáleží, a pan doktor takovými rozlukami ani svých přívrženců nepotěší, i kdyby se mu podařilo dokázati té nemožnosti, že protestantismus a reformace nejsou totožny, a že onen touto, ovšem až po dlouhých stech letech, ku platnosti přiveden a jakýmsi universálním principem učiněn byl. Až posud brávaly se pojmy „protestantism a reformace" všeobecně v jednom a témž smysle, jakožto synonyma.

Ve třetím odstavci na téže stránce má pan dr. Masaryk několik vět, z nichž ku prvé dovolím si učiniti aspoň notný otazník. Píše: „Der menschliche Geist musste im Laufe der Zeiten nothwendig zu der protestantischen, weil einzig wahren Methode gelangen". (?) Mohl bych na to poukázati, že ve věcech náboženských nerozhoduje o správnosti „der menschliche Geist", nýbrž duch Boží a jím osvícený duch lidský, ale pomíjím toho. Protestantism jest dle věty páně Masarykovy zbudovaný tedy „časem" a „duchem lidským". čili jak kanovník Brynych psává, jest to „dílo lidí". Toho jsem věru nečekal, že v té věci slavný obhájce katolicismu najde společníka v panu dru. Masaryku! Sám též vyznávám, že v tom smysle dávám větě páně doktorově zcela za pravdu, i když třeba methoda protestantismu není „einzig wahr". Větě druhé, — „So durchbrachen denn die Wissenschaften den von der Kirche angewiesenen Kreis und bauten auf dem von den Griechen und Römern überkommenen Gebäude weiter fort" — říkáme: otřepaná fráze. Hledíce však ku protestantismu, o němž ve větě předchozí byla řeč, podotýkáme, že, náležel-li mezi „vědy", byl dle neklamného orakula páně doktorova zbudován na základě řecko-římském, tedy pohanském. Tím pan professor svému novému náboženství věru neposloužil, a jsme nuceni prohlásiti, že zakladatelé protestantismu takové nadělení rozhodně odmítali, prohlašujíce učení své prvotným křesťanstvím, a ne starým řecko-římským paganismem. Měli-li pravdu a právo k tomu čili nic, o to

nyní neběží; pravda jest, že své reformace pohanstvím nepovažovali. V dalším povídá pan doktor, že prý katolická církev musila vésti k humanismu, — „aber der Humanismus war seiner Natur nach *heidnisch* und zum grossen Theile ein natürlicher Gegner der Kirche und des Christenthums". Z toho plyne předně, že vedla-li církev k humanismu, jenž byl podstatně pohanským, vedla vlastně k pohanství!! Toho narčení by panu prof. Masaryku katolické církvi činiti věru nebylo. Jak humanismus povstal a odkud, vyprávějí dějiny, když vypisují spory a boje humanismu s církví, která jeho nejostřejším šípům v šanc vydána byla, a je všemožně a rozhodně odrážela. Následuje však z toho za druhé, že byl-li humanismus přirozeným *odpůrcem* církve a křesťanství vůbec, že není asi správno mínění páně doktorovo „Gerade die katholische Kirche musste (!) zum Humanismus führen". Církev katolická jest negací pohanství, jak už dříve bylo pověděno, nemohla tedy k němu nutně ani přirozeně vésti. *Contraria opponuntur!* Protivy stojí proti sobě; jedna není z druhé a nevede ke druhé, nýbrž od ní a proti ní. Ze záporu není kladu. a naopak, ze kladu není záporu. Kdo v opak smýšlí, veškeré myšlení lidské nemožným činí a naprosto ničí.

Následující věty (180.) páně doktorovy jsou tak zvláštní, že zasluhují uveřejnění. „Unter den Katholiken sind sehr viele Protestanten". (!) Zvláště prý vzdělaní katolíci jsou skoro všichni protestanty, to jest, papismus a katolický formalismus jest jim na největší odpor, zůstávají však při starém, poněvadž se jim přestupovati nechce, a poněvadž toho, co positivního jest v protestantismu, neznají, ba často ani znáti nechtějí. Těmi slovy naznačen prý „charakter" katolických národů v přítomnosti. Rozdíl mezi vzdělanými a nevzdělanými katolíky jest prý ohromný; lid věří dobře katolicky, ale vzdělanci jsou vlastně protestanty, ač jen takovými, kterým pohodlno jest nebýti vymazánu z matrik katolického faráře. Proto zříti jest ve všech zemích katolických (a lutheránských ne?) indifferentismus a skepticismus, jehož ani velikolepé snažení církevní hierarchie odstraniti nemůže. — Nelze upříti, že mnohé slovo dotýká se hořké pravdy, byť i tak všeobecně pravdivo nebylo, jak jest vysloveno. My takových „vzdělaných" katolíků proti panu professoru nehájíme, a jim obranu přenecháváme, — troufají-li si k ní, — zcela otevřeně vyznávajíce, že jsme oné náboženské lhostejnosti, jež pochodí ponejvíce z nevědomosti, ale není jen „vzdělaným" katolíkům nýbrž i protestantům vlastní, vždycky upřímně litovali, a kdykoli se nám před těmi pány příležitosť naskytla, na to ukazovali a před tím varovali. Přes to přese všechno mají však zde slova páně Masarykova pravdy hodné. Méně šťastným a pravdivým byl pan doktor v důvodě, který na vysvětlenou toho podal. Píše totiž: „Gerade dadurch, dass die religiösen Lehren autoritativ gelehrt werden, dass man nur (!) blinden (!) Glauben und die ihm begleitende Ueberzeugung und gar keine (!) Erkenntniss und Einsicht verlangt (?), fordert der Katholicismus jeden Denkenden zur Skepcis heraus. Der Ungläubige spottet daher und witzelt oder gefällt sich in einem bald grösseren bald geringeren Cynismus. Der an das Denken gewöhnte Protestant wird einfach nicht überzeugt und hat für Witz und Spott weniger Raum, weil ihm die Lehren nicht so aufgedrängt werden, wie dem Katholiken; davon ganz abgesehen, dass viele Lehren und Institutionen der Kirche zur Kritik heraus-

fordern." Je pravda, že auktorita Boží jest podkladem naší katolické víry; není však pravda, nýbrž známá otřepaná liberální fráse, že víra naše jest „slepá" a že nežádáme v ní „žádného" poznání a rozhledu. Jakožto bývalý katolík měl býti pan doktor o jiném poučen, a může býti i nyní, podívá-li se do kterékoli katolické důkladné Apologie a dogmatiky, jichž nám věru neschází. Z toho také následuje, že ne „každý" myslící, nýbrž jen „špatně" o nás myslící upadá v pochybovačství; jest pravda, že nevěřící, jenž upadá v „cynismus", odsuzuje sebe sama. Také dlužno nám pana professora žádati, aby ráčil ono učení a ony církevní instituce vyjmenovati, které jeho soudem vyzývají a zasluhují kritiky. První a jediné, čeho žádáme, jest, aby takové učení a instituce byly skutečně církevními, to jest, aby se nám nepodstrkovaly nauky, kterých vlastně nemáme, a za druhé, aby se braly a kritisovaly v tom smysle, ve kterém je máme. Že tomuto, zajisté spravedlivému i velice mírnému požadavku našemu, „vzdělaní" a „myslící" pánové dostáti neumějí, dokazuje sám pan dr. Masaryk ve svém Selbstmordě na straně 167., kdež doslovně píše: „Der entscheidenste, aber auch unvernünftigste (?!) Protest gegen (!?) menschliches Wissen (?) gieng von Rom aus, in dem sich der Papst allen Ernstes für unfehlbar erklärte.". Neomylnosti papežově není věru s lidským věděním činiti nic, jelikož sama o věcech věroučných a mravoučných jest a nikoliv o věcech a věděních světských čili lidských. To jest katolické učení o papežské neomylnosti, a kdo v opak tvrdí, jedná nepoctivě nebo nevědomě. Kdyby pan dr. Masaryk byl nahlédl v díla katolických theologů — Schaezler, Schneemann, Schmidt, Roskovány, Perrone, Groot, — bylo by mu bývalo zmíněné věty napsati nemožno. Byl-li k tomu povinen, když nás jakožto filosof kritisoval a proti nám polemisoval, netřeba zvláště vykládati. K této nešťastné větě páně Masarykově dovolíme si přidati jinou, na straně 178. vytištěnou, v níž pan doktor dí, že prohlášení dogmatu o neomylnosti papežově logicky z katolicismu[311]) plyne. Je-li tato a dřívější věta pravdiva, plyne z ní, tuším, logicky toto: Poněvadž z katolicismu s logickou nutností papežská neomylnosť plyne, a poněvadž papežská neomylnosť jest nejrozhodnějším a nejnerozumnějším protestem proti lidskému vědění, následuje, že katolicismus, — poněvadž zmíněná neomylnosť papežská prý v praxi vždy v něm byla — aspoň pokud jednal důsledně, od svého prvopočátku až po dnes proti lidskému vědění co nejvíce brojil, jeho nepodporoval ale ničil, jeho nedoporučoval ale zatracoval. Domníváme se, že tento závěrek, jenž odporuje dějinám všech národův a časův, plyne logicky z praemissí páně Masarykových, a že vyvrácení

[311]) Cf. Dr. Thom. Masaryk, Selbstmord etc. pg. 178. „Die Unfehlbarkeitserklärung des Papstes, wenn sie sich auch logisch aus dem Katholicismus ergibt, zeigt uns dadurch, dass sie eben erst gegenwärtig ausdrücklich proclamirt wurde — in praxi bestand sie schon längst, ja immer — wie die römische Kirche die grosse Gefahr, in der sie sich befindet, anerkennt." V této větě srovnáváme se s panem Masarykem ve všem, a zvláště mile překvapeni jsme vyznáním, že neomylnosť papežská: *a*) logicky z katolicismu následuje, *b*) že v praxi odedávna známa byla, ano *c*) nejen odedávna nýbrž vždycky. Přiznáním tím zavrhl pan doktor hlavní námitky nového náboženství svého protetantského a vůbec všech odpůrců papežské neomylnosti. Jen jedno kalí nám zde radosť, a to jest obava, aby někdo neřekl: Po takových neznalostech katolické víry neplatí toto přiznání, jelikož pan prof. Masaryk není zde kompetentním ani haněti ani chváliti!

nepotřebuje. Pravda zde jest: Žádný stát a žádný ústav neudělal pro vědu a umění tolik jako katolická církev. Zařídila školy, založila spolky, dala peníze, výsady a práva, dala svou půdu, svá stavení, ano nejlepší syny z duchovního i světského stavu. Kdo to popírá, popírá historickou pravdu. Kdo to uznává, musí zatratiti větu páně Masarykovu o papežské neomylnosti a jejím dosahu!

Na str. 178—79. píše pan doktor v „Selbstmordu", že církevní život jeví se v ultramontanismu, jemuž prý nezáleží tolik na víře jako na církvi, nezáleží tolik na cíli jako na prostředcích![312]) Odmítáme tuto výtku způsobem slušným ale rozhodným. „Ultramontanismu", to jest skutečnému katolicismu, záleží zrovna tolik na víře jako na církvi. Zdvíhá-li se katolicism za našich dnův a hlásí-li se v popředí k „církvi", činí tak jediné proto, poněvadž ví, že víra bez církve jest chimera. Církev jest podle víry ústavem, jemuž náleží o věrouku i mravouku dbáti, z čehož patrno, že bude-li tento ústav poškozen nebo povalen, jest i víra tím zasažena. Že církev tento úřad svůj svědomitě plnila a plní, dokazují zavržené jí haerese a zbudované věroučné články, jimiž se katolická pravda tříbí, hájí, plodí. V každém papežském listě poukazuje se — a to mnohé právě zlobí — vždy na cíl člověkův a teprve potom radí se sáhnouti k těm a oněm prostředkům. Církev jest v nauce o cíli člověčenstva tak jistou a stálou, že neupustí ani čárečky; o prostředcích však, které k cíli vedou, jest církev dle časů, míst a osob, povolnější. Za to se jí předhazuje, že jí na cíli méně záleží a že větší váhu klade na prostředky!

Velmi zajímavo jest seznati další myšlénky páně Masarykovy o katolicismu. Mnohé jsou z nich bez odporu správny, jiné zase nikoliv, a my dovolíme si v té příčině kdekoli potřeba ukáže, pronésti mínění své buď souhlasné nebo protivné. V § 5. na straně 185. pojednává pan doktor o katolicismu v Rakousku, které prý rovná se „jakožto katolická země" Francii. O císaři Josefu II. a jeho reformách vyjádřuje se bez obalu, že postrádaly systematického rozvážení a hlubšího přesvědčení. Jakkoli dal protestantům toleranční patent, byla mu pravá tolerance přece neznáma, jelikož mu na tom nezáleželo, aby udržel a oživil cit náboženský. Celý josefinismus dýše vlastně náboženským indifferentismem; proto plody a účinky jeho nebyly ani valny ani požehnány. S touto kritikou jsme spokojeni, nikoli však s poznámkou, kterou k ní připojuje na str. 186 (1), v níž praví, že bylo prý pravým dobrodiním tehdejšího lidstva, když roku 1782. universitní professoři sproštěni byli přísahy o Neposkvrněném Početí Panny Marie. Co v tom skoro povšechném tehdejším zvyku na universitách i mimorakouských vidí pan doktor zlého, nevíme, jakož ani onoho dobra, kterého se z toho kassačním ediktem lidstvu dostalo, nenahlížíme. Přísahy té nežádala církev: to bylo usnesením jednotlivých universit, ač i na nich nacházeli se jednotlivci, a to zrovna z řádův a kruhů církevních, kteří přísahy té učiniti nechtěli, na př. Pražští

---

[312]) Ibidem pg. 179. „Nicht an dem Glauben ist ihm so viel gelegen, sondern an der Kirche, an den Mitteln, nicht an dem Zweck. Es ist ein Wiederaufleben der echt papistischen — v takových významech libuje si pan doktor několikráte! — Anschauungsweise den Mittelalters, der Versuch, den katholischen Geist der Bevormundung (?!) wieder zu erwecken, die Gessellschaft zum passiven Gehorsam und Auctoritätsglauben zurückzubringen.... Diese Reaction ist im Algemeinen gegen die Freiheit (?) und im Besonderen gegen den Protestantismus gerichtet."

dominikáni P. Mag. Beck a P. Mag. Hafenecker atd. Poznámka páně doktorova proto se nelíbí, že z ní zase vyznívá jakási hořkost proti katolické církvi, která však právě v té věci dlouho a dlouho dávala průchodu odpornému mínění, i když čím dále tím více klonila se onomu článku nynější víry, na který přísahali nejen duchovní, nýbrž i světští páni professorové na mnohých tehdejších universitách. Svobody i svědomí milovnosti církevní nelze v tom neviděti! — Povážliva a do jisté míry pravdiva jsou slova páně auktorova, že v Rakousku všecko, jež chce býti vzdělaným, tone v nevěře a lhostejnosti náboženské. Méně pravdivými shledávám výroky o protestantismu, jenž se popisuje jako mučenník, a to málem jako vinou katolicismu. (str. 188.) Předně dlužno poznamenati, že protestantské nářky nebývají tak pravdivy a věcny, jak toho v novějším čase v katolických listech českých dočísti se lze, a za druhé, že kdekoli se protestantům křivda děje, neděje se jim pro katolicismus, jemuž naše úřady věru nejsou velikou blahovůlí nakloněny. Nad to vyznáváme, že kdyby se tak dálo, zatracujeme takové neupřímné jednání, kterým by se jen snižoval katolicism, tak rozhodně jako sám pan doktor. Z té příčiny nepovažuji správnou větu následující: „Wenn ich unsere geistliche Athmosphäre, in der wir leben, mit einem Worte bezeichnen soll, so würde ich sie bureaukratischen Katholicismus oder (!) Indifferentismus nennen.“ Ať označuje pan doktor věc tu jak chce, katolicismem dnešní duševní náš život v Rakousku není!

To jest povšechný obraz katolického života v Rakousku. Po té líčí se život ten, jak se jeví v rozličných zemích. Nás z toho nejvíce zajímá zpráva o Češích. Pan dr. Masaryk píše doslovně na str. 189. „Die Czechen sind nach den Deutschen die Aufgeklärtesten. Nachdem sie durch die brutale Durchführung der Gegenreformation in den Schoss der katholischen Kirche zurückgeführt worden, verfiel das ganze Volksthum, um erst in unserem Jahrhunderte zu nationaler Selbstständigkeit zu gelangen. In kurzer Zeit leistete das czechische Volk sehr viel; aber alle Fortschritte wiegen den Verlust der Religiosität nicht auf. (V tom má pan doktor vskutku zcela pravdu!) Die Böhmen sind ein ganz besonderes Beispiel religiöser Halbheit. Das Andenken an Huss steigerte sich in letzterer Zeit bei dem gebildeterem Theile der Nation in dem Grade, dass Cardinal Schwarzenberg vor dem letzten Concil die Befürchtung aussprechen konnte, das Land werde binnen Kurzem hussitisch werden. Aber dieser Hussitismus erwies sich als eine künstliche Pflanze; das Landvolk, zumal in Mähren, hängt an den Priestern, die seit einiger Zeit über alle Maassen ultramontan geworden sind. Der Hussitismus bleibt daher als *liberale Spielerei* einnigen Organen und der Mehrzahl einiger Aufgeklärten überhaupt, ist aber keine religiöse Strebung wie ehedem, sondern aufklärerische *Halbheit* und *Haltlosigkeit*, gepaart mit entschiedenerem nationalen Bewusstsein.“ Z celého citátu jest rozhodně věta poslední nejvýznamnější a snad také nejpravdivější. Řekne-li nám někdo, že nemůže pochopiti, kterak pan professor mohl se ve svém politickém životě za šest let (1891) k tomuto husitismu, jejž nazývá liberální hříčkou, polovičatostí a nemožností, přidati, odpovíme, že se o to nestaráme; nám jen šlo o to, abychom soud páně doktorův o Češích uvedli a český katolicism i husitism jím posouzený poznali.

Mluvě o Italii ohání se pan professor zhusta ušlechtilým významem „papismus“ a praví o něm: „Papismus heisst jetzt: Starrheit und Erstarrung, heisst: non possumus“. A zase napovídá (190 a 191), že prý papežství nejde o učení ani o křesťanství v první řadě, nýbrž o moc a nadvládu. Náboženství jest prý prostředkem církve, a ne jak by býti mělo na opak, církev prostředkem jeho. Na též stránce pospíšil si pan doktor mluvě o nevěře, kterou zplodil humanismus, poznamenati, že ani v samé kurii římské nebrávali to s věrou a nevěrou vždy tak přísně a uvádí za příklad papeže Lva X., který prý se posmíval „užitečné pohádce o Kristu“. Dejme tomu, že vše jest do slova pravda, že papež Lev X. skutečně tak špatně a odsouzení hodně se zachoval, co z toho plyne? Spíše chvála než hana katolicismu, jakož všichni vyznávají, kteří církevními dějinami se zabývají a k tomu soudu v takových partiích přicházejí, že vyprávějí: Kdyby církev katolická byla dílem lidí, byli by ji dávno lidé zničili, a to zrovna ti, kteří povoláni byli jí hájiti a sloužiti; všecky haerese atd. vzaly původ skoro jen v kléru. Pan doktor té poznámky neučinil; nepříznivý jeho úsudek o katolicismu snad mu jí nepřipustil.

Nemůžeme skončiti hlavy této, abychom ještě na některé výroky páně Masarykovy neupozornili. Jak už jsme dříve upozornili, psal pan doktor v Selbstmordu o Kristu Pánu mnohem lépe než v Konkrétní logice a hlavně v Náčrtě dějin filosofie. Přes to přese všechno, že se tenkráte k Synu Božímu znal a jeho učení velmi oceňoval, ba z příma velebil, ztratil pan professor dílo Kristovo, a nepověděv, jakým způsobem pominulo, napsal na straně 199. „*Das Christenthum ist geschwunden*, aber die Wenigsten haben etwas Anderes an seine Stelle gesetzt“. Proti tomu dovolíme si poznamenati: Pan dr. Masaryk zůstal dlužen důkaz toho, co zde tvrdí, a z té příčiny nepřijímáme i těchto slov na straně 194. „Die Freiheit der Forschung führt zum Sectenwesen. Man hat in dem Sectenwesen häufig eine Schwäche des Protestantismus gesehen; aber das ist (?) seine Stärke (!), ist die Stärke des Christenthums (?) und jeglicher Religion (?!). Nur dadurch dass das Christenthum die verschiedensten Individuen und Völker zu befriedigen vermag (ale ne sektářstvím!), wurde es zur Weltreligion; das vermochte es aber nur durch seine Sectenbildung (!!) Dass sich zwei Hauptsecten, die römische (!) und byzantinische, in Hinblick auf ihre Grösse und Organisation als eigentliches Christenthum betrachten, ändert an der Thatsache nichts, dass auch sie nur Secten sind.“ Pan doktor nevezme ve zlou, že katolicism sektou nepovažuje se, a žádá především důkazu nařknutí toho. Domněnka páně Masarykova byla by jaksi oprávněna. kdyby chybno a nesprávno nebylo, co o křesťanství napsal, když děl, že prý zmizelo. To jest zpříma proti Kristu a jeho jasnému slovu. Domněnku tu musí zavrhnouti nejen katolicism nýbrž i protestantism, třebas byl i „neustálený a polovičatý“, jak se hlásá v Konkrétní logice. My z našeho stanoviska tážeme se pana doktora: *Kdy* zmizelo křesťanství vůbec. a které jeho učení přišlo v niveč, že jen o sektářství mluviti možná? Pan doktor uzná, že zde nemluvil z něho filosof, nýbrž theolog (?), kterým zajisté ani sám sebe nepovažuje. Že by katolický princip na poli vědeckém vedl ke skepsi (pg. 195) v životě k indifferentismu ba i dokonce násilnictvu, nevěříme, a pana doktora zas o důkazy žádáme. Dějepiscům katolickým i nekatolickým zodpověděti a posouditi dáváme větu učence pražského

(ibidem): „Darum entwickeln sich die katholischen Völker in jeder Weise mehr sprungweise, durch grosse Revolutionen, während sich die protestantischen Völker im Ganzen stetiger und ruhiger entwickeln. Consequent durchgeführt, leitet der Protestantismus auf allen Gebieten zur Freiheit und Gleichheit". Jakožto katolický theolog připomínám, že katolické učení k revoluci nevede; vedou-li k němu lidé, kteří jsou sice po katolicku křtěni, ale z katolicismu nic nezachovávají a moderní vzdělanosti hoví, jest patrno, že katolicism revolucí vinen není. Poslušnost a trpělivost ke stávajícímu řádu a zákonu hlásá naše víra tak jasně a hozhodně, že o tom nikdo věci znalý pochybovati nemůže, a pan dr. Masaryk sám ani jediného učení katolického nám jmenovati nemůže, které by k revolucionářství vedlo. Popíráme též rozhodně, že katolicism vede v živótě ke skepsi a indifferentismu. Kdo prakticky katolicismu zkusil, ví, že je to nepravda!

Nejlépe ze všech zemí líbí se panu professorovi katolictví dnešního Německa. Píšeť o něm na straně 200., že katolíci němečtí očistili si, ve stálém jsouce boji s protestantismem, tak svou víru, že německý katolicismus dlužno považovati výkvětem katolicismu vůbec. Vzdělání, které nacházíme u protestantů, neodcizili se katoličtí Němci; klerus jejich jest mravným, a přirovnáme-li ho ke kléru rakouskému, daleko zdatnějším. Theologie kvetla a kvete v Němcích napořád, kdežto u nás, v zemích skoro výhradně katolických, vlastně ani theologické vědy není. Neméně závažno jest vyznání, že německý katolík požívá blahodárných účinků svého náboženství mnohem víc a lépe než jeho spolubratr protestant.

O katolících anglických a irských píše pan professor s veškerou úctou a uznáním, proto jen to prosté konstatujeme a svou shodu s ním upřímně a rádi vyznáváme. Jen proti poznámce na straně 212. dlužno nám Döllingera vzíti v ochranu. Jmenovaný učenec předhazoval totiž skotské církvi, že v kostelích svých nemá ani varhan, ani oltáře, ani kříže, ani obrazu, ani světla a že celé služby Boží postrádají veškerého symbolu, že pohřeb není obřadem a úkonem církevním atd. Pan dr. Masaryk zastává se skotských církví proti Döllingerovi a praví správně, že kritika jeho pochodí ze stanoviska katolického, ale tu prý náleželo by dokázati, že katolické obřadnictvo lepším jest. Na doklad toho podotýká, že v tom právě rozdíl jest mezi protestanty a katolíky, že protestantismus nezakládá své náboženství „im Aeusserlichen sondern in der Verinnerlichung". My odpovídáme, že by panu doktoru právě toho bylo dokázati. Není pravda, že katolíci nekladou váhy a to největší na nitro; jelikož však člověk i ze zevnitra se skládá, právem katolicism učí, že i to zevnitro náboženství náleží, čeho jsme již dřív obšírně dokazovali.

Podali jsme ve dlouhé stati této mnoho myšlének páně Masarykových, a vybrali je hlavně z jeho německého spisu „Der Selbstmord", a to proto, že v něm o naší věci psal nejvěcněji a nejobšírněji. Mnohým myšlénkám jsme bez obalu přisvědčili, i když snad obsahovaly trpkou pravdu; lží a překrucováním katolicismu sloužiti nemožno. V jiných zase myšlénkách odpírali jsme panu professorovi a snažili jsme se všude aspoň naznačiti, co správným považujeme. Doufáme, že nám počínání našeho nikdo ve zlou nevezme. Čtenářům pak svým, kteří s námi jednoho smýšlení jsou a se diví, kterak pan dr. Masaryk

o všem tom a začasté tak chybně psal, na mysl uvádíme otázku: Co možno očekávati od pána, jenž o katolicismu píše, ač ani neví, co jest katolický formální princip, ač neví, co jest papežská neomylnost, ač neví, kam se křesťanství podělo, a hlásá, že katolicism jen sektou jest?!

XVII.

O protestantismu.

Názory páně Masarykovy obsažené ve stati právě minulé, zdařile osvětlují a jaksi doplňují názory, jež chceme umístiti ve hlavě této. Pan doktor pojednal o protestantismu ve všech námi dosud citovaných dílech svých; v Konkretné Logice, ve Stručném Náčrtě dějin filosofie i v Selbstmordě. Ve knize poslední psal o protestantismu nejobšírněji a zároveň i nejdůkladněji, proto k tomu dílu přihlédnouti třeba se zvláštní péčí. Poznejme napřed názory v Konkretné Logice a ve Stručném Náčrtě dějin filosofie, ne že díla ta předcházejí Selbstmord, nýbrž že v nich jest pan doktor stručnějším. Význačná místa v Konkretní Logice jsou: „Protestantism, vzpírající se proti ustálenému jednotvárnému názoru katolickému, n e u s t á l e n ý j e s t a p o l o v i č a t ý, n e d ů s l e d n ý a n e j e d n o t n ý, právě tak jako filosofie dosavadní; vždyť protestantism a filosofie výrazy jsou (?) téhož ducha, onen praktickým, tato theoretickým“ (172). Deset stránek později opět píše: „Protestantism mezitím, donucován jsa svým formálním principem, vždy znova a nezřídka proti (!) své vůli podporuje nové hnutí filosofické — a potom prý jsou výrazy téhož ducha! — a tak se stalo, že filosofie podnes skoro výlučně je protestantská — pokud ji totiž pan prof. Masaryk zná! — a že i její škola zvítězila (v čem?) nad školou jezovitskou“. Na stránce 184. v § 141. poučuje pan professor čtenáře své, že filosofie dosti odmítavě se chovala naproti vědám, zvláště prý ve světě katolickém, kdežto „protestantism svou d o g m a t i c k o u p o l o v i č a t o s t í více jí přál, tak že se z něho časem vyvinula podivná s m ě s i c e starší a novější filosofie. O f f i c i a l n ý p r o t e s t a n t i s m u s ovšem nad filosofii řeckou také n e v y n i k l; zajisté mu ještě v době nejnovější Schleiermacher znovu vštípil ducha Platonova.“ Mám za to, že páni protestantští pastorové dostali zde řádnou lekci a že by jí bez odvety nechati neměli!

Ve „Stručném Náčrtě dějin filosofie“ vykládá pan dr. Masaryk na stránce 447. o protestantismu. Slova jeho líbí se mi lépe než v Logice i Selbstmordě, jelikož mým soudem věc dosti dobře kritizují a charakterizují. První poklona, kterou pan doktor protestantismu činí, jest na str. 448. v řádku prvém shora. Píše: „Ve přirozeně zvolném vývoji p r o t e s t a n t i s m skutečně dospěl až k úplnému r a t i o n a l i s m u, k té logické protivě katolicismu, kterou i Palacký požaduje.“ Protestantism je tedy dle toho — rationalism! Nemaje na tom dosti, praví pan doktor na řádku 3. a 4.: „Přechody tyto posuzovány dogmaticky (a filosoficky?) *jsou skutečně polovičatostí.*“ Po jedné pak větě pronáší tento zdrcující soud: „Protestanté sami rádi se zovou „evangelíky“, označující tím jménem, že také chtí býti církví apoštolskou. Ideál ten zejména i české reformatory vedl; a l e h i s t o r i c k é s t u d i u m d o k a z u j e, ž e a p o š t o l s k o u c í r k v í d a l e k o n ě c o j i n é h o

bylo, než si reformatoři představovali a že v celku apoštolská církev mnohem byla podobnější pozdější katolické církvi než protestantism." Těší nás velice, že v té věci s panem professorem tak se shodujeme. Kdyby se slušelo, dovolili bychom si skromnou otázku: Možno-li muži myslícímu a upřímně hledajícímu pravdu ve věcech náboženských, přidati se k sektě, která vede a tone v úplném rationalismu, která není tím, čím se považuje, — ani evangelickou ani apoštolskou? Než slyšme další slova páně Masarykova, kterými zničuje protestantism v nejvnitrnějších jeho útrobách; slyšme, co soudí o formálním a materiálním principu vychvalovaného protestantismu. „Protestantismus, — tak praví na stránce 448., — na dvou principech se zakládá, na tak zvaném formálním a věcném (materiálním). Formální princip je, že se uznává Písmo svaté za auktoritu a za jedinou auktoritu. V samém principu je nedůslednost. Dopustiti auktoritu jen Písma, znamená, eo ipso dopustiti auktoritu rozumu, neboť neběží o mrtvé písmo než o výklad. Ze samého počátku vidíme, že reformatoři sami nestejně (!) soudili o Písmě svatém. Jednak tedy má býti auktorita chráněna, na druhé straně má a musí býti dána volnosť — liberum judicium —, v tom tkví neurčitosť a nedůslednosť. Protestant Harnau (Harnack?) sám praví, že Písmo jest „papírový papež", a protestantům vytýká se bibliolatrie, modloslužba písma. — Avšak nedůslednosť jest ještě jiná. Reformatoři, ačkoli zavrhovali auktoritu církve katolické, *bez* kritiky přijali auktoritu, kterou jim církev podávala, totiž Písmo. (Velmi dobře!) Písmo církev katolická dochovala, ale hlavní kritika Písma, hlavní ověření této auktority stalo se a stává se teprve později. Už Luther chtěl části z Písma odstraniti, velmi příkře se vyslovoval o některých částech evangelia, ku př. o epištole Jakubové, zjevení chtěl zavrhnouti atd. Jak konečně vyhnouti se z tohoto formálního principu námitce — pokračuje pan doktor v prvním odstavci na straně 449. —, že křesťanství bylo před písmem? (Výborně!)... Není tedy pochyby, že vedle Písma i podání nepsané musí býti uznáno. Reformatoři o podání nemají dosti správného ponětí." Kdyby tak psal pan dr. Masaryk o věcech náboženských, nebylo by mezi námi neshody ani sporu. Aby si snad někdo nemyslil, že prof. Masaryk, jsa filosofem, nemá dostatečné kvalifikace, aby řádně posoudil protestantismus jakožto theologický systém, uvedu mu na pomoc theologa, a to z tábora protestantského, dra. Schenkla, tedy kapacitu odborníka. Ve spise, který před sebou mám, totiž „Die Bedeutung der Dogmengeschichte", píše slavný auktor Dr. Schlaezler, že stará theologie protestantská pevně na tom trvá, že Písmo svaté jest nejen jedinou a nejvyšší normou, kterou všecky otázky věroučné spravovati dlužno, nýbrž že samo (Písmo) rozhoduje v nich. Namítají-li proti tomu katolíci, že pojem „zákon" jest nepochopitelným bez pojmu „soudce" od zákona rozdílného a soud pronášejícího, odpovídá protestant Quenstedt, že to platí jen o soudci podřízeném, pod zákonem postaveném, nikoli však o soudci nejvyšším, jejž prý dlužno se zákonem ztotožniti, vlastně zákon jen jeho slovem považovati. Články Šmalkaldské hlásí se k domněnce té pravice, že slovo Boží samo dogmata tvoří.[313]) Že názor ten, který nahoře v podstatě

[313]) Cf. Hutterus redivivus, Lipsiae 1836. pag. 14. „Ex Patrum

dobře podal pan prof. Masaryk, jest nepřijatelným, vyznává jmenovaný dr. Schenkel následovně: „Ganz unangemessen ist es die heilige Schrift, oder die ursprüngliche Offenbarung in derselben, als formales Princip des Protestantismus zu bezeichnen. Wenn die heilige Schrift als Offenbarungsurkunde der Massstab ist, gemäss welchem alles, was sich seinem Ursprunge nach als göttliche Offenbarung nicht rechtfertigen lässt, von der christlichen Wahrheitsumme ausgeschieden werden soll; so ist sie eben dadurch nicht die Grundkraft des Protestantismus selbst, sondern nur ein geschichtliches Kriterium, der Inbegriff der ursprünglichen Kunde von den Thatsachen des Heils".[314]) Je z toho viděti, že zde pan dr. Masaryk sám nestojí, a že jeho názor i katoličtí i protestantští theologové správným považují.

Méně šťastným byl pan professor, když se rozepsal o materiálním principu protestantismu. Slova jeho zní (449.): „Po stránce subjektivní mluvívá se, že protestantism stojí na materialním principu, že totiž víra — bez prostředníka, kněze — duši hledající dává pokoje. Je to naproti dřívější církvi princip neméně individualistický. Můžeme říci: středověká církev hlásala neomylnosť celku, protestantismus prohlásil neomylnosť individua. Rozpadení protestantů na mnohé sekty jest následek individualismu". Jakkoli myšlénka páně doktorova dotýká se materiálního principu protestantismu, dlužno přece po pravdě říci, že ho nepodává cele a dosti přesně. Kterak věci theologové protestantští rozumějí, povíme hnedle, zatím jen upozornivše na rozpor, který jeví se v náhledech páně Masarykových o neomylnosti středověké církve. Kdežto zde ve „Stručném Náčrtě dějin filosofie" praví o církvi katolické, že hlásala neomylnosť *celku*, napsal o tom v „Selbstmordu" na straně 162. v § 7. na řádku 8 a následujících doslovně: „Eine einheitliche, im Leben des Einzelnen und der Geselschaft consequent durchgeführte Weltanschauung kann nämlich auf doppelte Weisse entstanden sein. Einmal durch irgend eine Autorität, mehr oder weniger aeusserlich: *Papst*, Unfehlbarkeit eines *Einzigen*; es kann aber die einheitliche Weltauschauung auch von Innen heraus entstehen als organischer Process der freien Ueberzeugung und Sicherheit *Aller*: Protestantismus, Freiforschung (in der Bibel), Unfehlbarkeit *Aller*". Názor v „Selbstmordu" považuji správným; názor ve „Stručném Náčrtě dějin filosofie", pokud mu odporuje, chybným. Církev neučila neomylnosti všech, nýbrž jednoho (papeže); protestantismus učil neomylnosti každého jednotlivce a všech také, pokud slovem „všichni" rozumí se každý jednotlivec věřící!

Co protestantským „materialním principem" přesně a po mysli reformovaných theologů dlužno rozuměti, toho lze se stručně dočísti v. Hettingrově spise „Die Krisis des Christenthums" od strany 72—76. Výtečný apologeta katolický píše: Materialní princip reformatorův uzavírá v sobě dva momenty: objektivní a subjektivní. Momentem objektivním jest spravedlnosť Kristova, momentem subjektivním jest víra, pro kterou se nám spravedlnosť Kristova přičítá. Teprve roká *1520.* podařilo se Luthrovi porozuměti tomuto

verbis et factis non sunt extruendi articuli fidei. Regulam aliam non habemus, ut vedelicet verbum Dei condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem."

[314]) Cf. Schenkel, Wesen des Protestantismus. Schaffhausen, Seite 16

„nejhlavnějšímu článku“ protestantské víry. Slyšme ho: „Darum ist dies eine hohe Predigt und himmlische Weissheit, dass wir glauben, unsere Gerechtigkeit, Heil und Trost stehen ausser uns (naše — mimo nás!), dass wir vor Gott seien gerecht, angenehm, heilig und weise und doch in uns eitel Sünde, Ungerechtigkeit und Thorheit.“ Věrou obejmeme prý Krista, spravedlnosť naši, jako prsten objímá svůj drahokam; a kdo tak shledán bude, že totiž Krista v srdci nosí věrou, ten před Bohem jest ospravedlněn. Od toho článku víry nesmí prý se upustiti, kdyby nebesa i země se zbořily. Na tom článku zakládá se všecko, co proti papeži, ďáblu a světu jest a se učí. Proto třeba býti o tom přesvědčenu a nikterak nebýti v pochybnostech, sice všecko jest ztraceno, a papež, ďábel a svět dobudou vítězství a budou míti na vrchu. (Art. Smalc. P. II. p. 306.) Spravedlnosť Kristova vůbec dělá všecko; ani víra ani vůle naše, která ostatně má prý se při tom docela trpně (pure passive), nejsou nikterak záslužny, což platí ještě u větší míře o skutcích, které jsou potupou Krista Pána, poněvadž kdybychom my něco přičinili k ospravedlnění svému, k čemu bylo třeba Krista na zemi? (Apolog. III. 29.)

Mírně a věcně poznamenává proti tomu katolický theolog Hettinger. Jednostrannosť této theorie, hned v samých počátcích reformace, vyvolala proti sobě spravedlivý odpor, jelikož patrně zúplna se zakládala na učení o nesvobodné vůli lidské — Servum arbitrium! Již Bellarmin ukázal na to vším právem (De justific. II. 7.), že Bůh podle toho špatně soudí, když toho spravedlivým a ospravedlněným považuje, kdo jím není.[315]) Na to odpověděl protestant Chemnitz (Exam. Conc. Trid. pg. 209.), že prý jest to neospravedlnitelná arrogance rozumu lidského ve věcech víry!! —

Přistupme nyní k myšlénkám páně Masarykovým v „Selbstmordu“. Na stránce 164. má pan doktor myšlénky asi následující: Říkává se, že protestantismus jest totéž jako svoboda svědomí, tolerance a podobné; to jest jen částečně pravdivo, potud totiž, pokud se tím označuje protestantismus pravý. Ty však protestantské sekty, které skutečně existují, byly nebo jsou mnohé bez svobody svědomí a bez tolerance, jako katolicism na mnohých místech a ve mnohých časech. Tuto myšlénku jasněji podal pan professor ve „Stručném Náčrtě dějin filosofie“, v němž na straně 450. psal: „Tím není řečeno, že protestantism všude a vždy přál skutečné volnosti svědomí. Máme odstrašující příklad nesnášelivosti Kalvínovy, který tím více váží, že stal se od reformatora a bohoslova (!), jenž hlásal volnosť myšlení. Podobných příkladů v Anglii (proti katolicismu), v Němcích a j. mnoho. Netřeba tudíž výslovně uváděti protestantské bohoslovy (!), kteří velmi příkře odsuzovali tak-zvané svobodné smýšlení. Avšak tolik

---

[315]) Pozoruhodno jest, že sám Osiander, druhdy professor protest. theologie v Kralovci, doznával správnosť výtky, že to vlastně nijaké ospravedlnění jest. Píše „Ubi de justificatione fidei agitur, ibi verbum justificare non humano forensi et sophistico more est intelligendum, sed divino modo. Deus enim non solum pronuntiat (jak učí reformatoři) nos justos propter fidem; verum efficit (což popírají ref.) nos etiam re ipsa et in veritate justos in Christo Jesu per fidem.“ Osiander chybuje ovšem také, že učí ospravedlnění člověka jen z víry: v tom však má pravou myšlénku, když chce, aby se ospravedlnění skutečně stalo a ne jen oznamovalo. — Cf. Dr. Schuster: „Johann Kepler und die grossen kirchlichen Streitfragen seiner Zeit.“ Graz 1888. St. 144. nota 4.

jest jisto, že protestantism se svého stanoviska důsledně nemohl opírati volnosti smýšlení. S Keplerem jinak nakládali lutheránští pravověrci než inkvisice s Galileim a j.". Hezké jsou to myšlénky a nám katolíkům známy. V Němcích na ně posvítil pověstný dr. Janssen, u nás v Čechách Alois Hlavinka a hlavně P. Jos. Svoboda S. J., jak z jejich spisů patrno. Jak nakládali protestanté s Keplerem, lze se pěkně dočísti v nejnovější monografii dra. Schustra, prof. na universitě ve Štýrském Hradci, a my si dovolujeme na to v poznámce zvláště upozorniti.[316]) Pokud jde o snášelivosť se strany katolické, pravíme toto: Jakkoli katolická víra netrpí vedle sebe bludů a jest s nimi nesnášeliva, přece trpí vedle sebe bludaře a jest

[316]) Prof. dr. Leop. Schuster píše o tom obšírně v uvedené právě knize, a my podáváme z ní následující: „Kepler hatte schon als Studierender der theologie in Tübingen aus seinen Zweifeln an der Wahrheit mancher Glaubenssätze der lutherischen Kirche, beziehungsweise der Concordienformel, kein Hehl gemacht — toho o něm dotvrzuje Fischlinus v „Memoria theol. Württenbergens" — und war deshalb noch vor der Vollendung seiner Studien aus seinem Vaterlande, wenn auch unter einem schönen Namen und in glanzvoller Weise „hinausgestossen" worden um nie mehr dahin zurückkehren zu können." Máme za to, že uvedená slova Schustrova 178. jsou dosti jasna a v naší záležitosti velevýznamna. Lutheráni a vůbec všichni reformovaní měli svobodu svědomí a víry často v ústech, chválili je na papíře, ale ve skutečnosti chovali se jinak. Fanatism jejich byl takový, že nepřáli ani spisům vědeckým, větřili-li v nich něco sporného s naukou svou. Toho dožil se na nich měrou vrchovatou slavný Kepler a za svobodu mínění či jak nyní říkáme, za svobodu myšlení, byl jimi opuštěn, odsouzen a vyobcován! Jeho spis „Prodromus" nedali ani do tisku, dokud ho nezmrzačili, a sám přítel Keplerův prof. Hafenreffer psal mu, aby nezačínal nových sporů v jejich církevním sboru, „sonst wäre es ihm lieber, er hätte diese an sich herrliche mathematische Speculation gar nie kennen gelernt". Ať prý si hledí jen přesně mathematiky, ale ať se nedotýká jejich sboru. Kepler poslechl, ale Tubinští professorové lutheranští zvětšili ostražitosť svoji na něho, a když je po třech letech prosil, aby mu na rodné universitě opatřili nějakou tu „professiunkuli", byli hluši a naporučili mu, aby zůstal v Hradci. Týž osud stíhal i jeho díla v pozdějších časech, ve kterých v Praze dlel. Roku 1607. přivedli to přísní theologové lutheránští v Lipsku proti spisu Keplerovu „Ausführlicher Bericht vom Cometen des Jahres 1607." tak daleko, že Kepler byl nucen vydati jej v Augsburku. — Zle dařilo se Keplerovi pro jeho odchylné mínění v cizině, za hranicemi rodné země, byli-li tam lutheránští přívrženci „Concordie". Jednoduchý příklad nám ukáže, jak s ním lutheráni blahosklonně zacházeli. R. 1610. byl představeným protestantské obce v Linci, pastor Daniel Hizler, jenž studoval dříve v Tubinkách a osvojil si tamější „orthodoxii" úplně. Týž znal ještě z těch studentských let odchylné mínění Keplerovo, proto žádal ho, aby hned na začátku, to jest, dříve než začne přednášeti mathematiku na zemské škole protestantské, podepsal „formulu konkordanční". Kepler byl ochotným, ale vymiňoval si, aby se tak státi nemusilo ve článku o „osobě Kristově", kdež úplně katolicky smýšlel, ve článku o „večeři Páně", kdež kalvinsky věřil a ve článku o „všudy přítomnosti těla Kristova", který proti lutheránům prostě popíral. Hizler nebyl tím spokojen, disputoval s Keplerem často o zmíněných článcích, až se přesvědčil, že slavný mathematik jest ve dvou kusích vinen „haeresí" čili kacířstvím a není hoden „večeře Páně". Z té příčiny, když po čase Kepler skutečně chtěl jíti ku „večeři Páně", odepřel mu jí Hizler veřejně a *vyobcoval* ho ze sboru. Všechna snaha zbaviti se „klatby", byla až do konce života marna! Lutheránská konsistoř ve Stuttgartě i professorové v Tubinkách byli rozhodně proti Keplerovi a nechali ho v klatbě i ve své nenávisti dlouhá leta, ba dokonce vydali též zvláštní oběžník k lutherským obcím, v němž jim oznamovali, že Keplera ze svého sboru vyobcovali. To zatím dostačiž, jelikož doufáme, že zvláštním článkem ještě letos v VIII. ročníku „Vlasti" ukážeme, kterak špatně chovali se ku Keplerovi jeho stejnověrci lutheránští, a kterak ho podporovali a laskavě se k němu měli jinověrci katoličtí. Je to zase jeden z oněch mnohých krásných listů dějin katolické církve, za nějž nám styděti se netřeba.

k nim snášeliva. — Dále píše pan doktor v „Selbstmordě“ na str. 164., že prý se stanoviska právě vylíčeného může pravý, upřímný křesťan jen evangelíkem býti. Škoda, že pan doktor, když toho psal, nevěděl, co bude psáti za osm let (1889) o protestantismu? Slyšeli jsme ho, jak pravil, že se nazývají „evangelíky“ a chtějí býti apoštolskou církví, ale že jí nejsou; slyšeli jsme ho, jak posuzoval formální i materiální princip protestantismu, — kterak možno tedy pravému křesťanu protestantem býti, když je to všecko falešno, licho a chybno? Nesprávnost poslední věty páně Masarykovy jeví se i v tom, že v důvodě proto tak píše, jakoby v katolicismu nebyl ředitelem Kristus Pán, nýbrž papež bez Něho, proti čemuž jest se nám dovolati našeho ustáleného učení, že Kristus jest hlavou církve neviditelnou, papež jeho zástupcem, a hlavou církve viditelnou. Povídá-li pan doktor, že evangelická církev zevně ohraničena není, že formy a obřady nečiní člověka křesťanem, nýbrž křesťanský život a křesťanský duch, tak vyslovuje větu, které možno přijati všem; dlužno však zase poznamenati, že my katolíci nesmýšlíme o tom jinak, i když nám to protestanté *proti* pravdě neustále předhazují. Praví-li se dále (165), že protestantism, béře-li se v tom smysle, vyvinuje charakter jednohokaždého, činí ho samostatným, dává mu pravou svobodu a přece vše pojí v jednom celku, nutno říci, že neméně mají se věci tak v katolicismu, a že tudíž netřeba jich na protestantismu zvláště chváliti a při katolicismu jich zúplna umlčovati. Na stránce 166. zasluhuje věta —, že protestantism celkem život náboženský povznesl i mezi katolíky, — doplňku, že je to jeho na nejvýše jen nepřímou zásluhou. Sám Luther dával přímé svědectví dílu svému nadmíru nepříznivé a prohlašoval, že jest mezi protestanty hůře než v římské Sodomě. O tom v každém nestrannickém díle o Luthrovi a jeho reformaci lze se poučiti!

Neméně povšimnutí hodno jest učení Masarykovo na stránce 193. Jak známo, shodují se všecky protestantské sekty v tom jednom jediném a pracují nejvíc a svorně, běží-li o to, by se tupila, snižovala a popírala katolická církev. O počínání tom soudí správně pan doktor těmito slovy: „Als Negation des Papismus (sic) hat er keinen bestimmten Inhalt!“ Pokud však v protestantismu jde o stránku positivní, kterou v něm dle pana dra. Masaryka činí auktorita sv. písma, dlužno zase říci, že nemá *určitého* obsahu; zde jsou právě záležitosti protestantské tak rozhárány i ve věcech nejdůležitějších, že jich srovnati a na společnou míru uvésti nedovedou ani nejsnaživější protestantští theologové. Připomínáme zatím osudného boje, který vedou o *božství* Kristovo theologové orthodoxní s theology liberálními! Nebudiž zapomenuto čtenářem naším následujícího výroku páně Masarykova o protestantismu (193). „On život náboženský obnovil a křesťanské učení *očistil* nejen u svých stoupenců, nýbrž i u svých protivníků.“ Kterak tomu „očistění“ rozuměti, podáme brzo ze samého pana Masaryka a nejvíce ze samých pánů evang. pastorův a theologických spisovatelů. Zatím jen nadříkáme, že „očistění“ to bylo dle vyznání právě jmenovaných pánů tak důkladné, že ve křesťanském učení vše nadpřirozené oslabeno, ba dokonce vymýtěno bylo, (aspoň u mnohých). Sám pan doktor vypovídá, že svoboda badání v bibli vede k rationalismu (?), jímž prý v principu protestantism jest; vše záleží na tom (193.) zůstává-li a pokud věren zjevení Božímu!! Poněvadž mínění bývají v takových věcech různá,

ujímá se konečně ve věřících jen nejpodstatnější učení, čili to, v němž všichni křesťané souhlasí, odkud však není již daleko k náboženství jen přirozenému (194.). V protestantismu daří se i lépe filosofii (ibidem) a vědě, kteréž ovšem se s ním ne vždy snášívají a tak stává se „protestantism rationalismem par excellence“, a v mnohých krajinách, v nichž zvláště „věda“ se rozmohla, nelze již proto křesťanství ani najíti, neslušno-li jméno s věcí zaměniti. S tou kritikou protestantismu jsme dosti spokojeni; dovolíme si jen některé maličkosti přidati, aby u věci více světla bylo. V letech sedmdesátých vydal známý David Friedr. Strauss knihu, v níž[317]) se táže, jsme-li ještě křesťany? Po obšírném rozboru dospívá toho konce, že rozhodně prohlašuje: nejsme! Toto „nejsme“ neplatí o nás katolících, nýbrž o protestantech, jelikož Strauss píše a soudí v duchu jejich a věc jejich! Jeho zlé bouře způsobivší věta, „Nejsme více křesťany“, jest však také o protestantismu zcela pravdiva, a Straussovi sluší za to chvála, že ji veřejně vyřkl a zpět nevzal i když mu za to bylo tu a tam všelicos snášeti. Praelat dr. Hettinger píše[318]), že klamou oni páni, kterých se Strauss svou knihou tak zle dotekl, samy sebe a že mimo to vědomě obelhávají a klamou lid, když mu chtějí namluviti, že myslí a smýšlí jako jejich církev. Strauss dokázal, že ti, kteří zázraky a zjevení zcela od sebe odvrhli, a ještě přece křesťany býti chtějí, mohou tak činiti zakrývajíce, překrucujíce a neupřímně jednajíce, čehož všeho právě v náboženství nemělo by býti, jelikož v něm především hledati dlužno pravdu a upřímnosť. Právem tvrdí zde prof. Hettinger, že křesťanství všech různých vyznání zakládá se na Apoštolském vyznání víry. Které vyznání (sekta) nedrží se jeho, a v čemkoliv ustupuje od něho, ustupuje od křesťanství, ztrácí právo zváti své vyznavače křesťany. Podíváme-li se však do tábora liberálního protestantismu dnešního, shledáme, že ustoupil a pořád ustupuje víc a více od apoštolského vyznání víry. Jedni považují je zastaralým, druzí neúplným, třetí nedostatečným a čtvrtí požadují už jen „křesťanství Kristovo — Das Christenthum Christi“! Že nelze uvěřiti? Jak nelze, když jsou toho plné knihy, když to hlásají páni pastoři a liberální lutherští bohoslovci! Strauss, jak známo, pojednal ve své destruktivní kritice na 26 stranách Apoštolské vyznání. Práci tu odsoudil Rauwenhoff ne proto, že Strauss Apoštolské vyznání *špatně* vykládal, nýbrž proto, *že* je vůbec vykládal, jelikož prý takovému křesťanství (jak je obsahuje Apoštolské vyznání!) beztoho již teď nikdo na světě nevěří![319]) Dr. Karel Schwarz, zastávající úřad vrch-

[317]) Straus, Der alte und neue der Glaube (ap. Hettinger, Krisis des Christenthums 37.)

[318]) Dr. Hettinger, Die Krisis des Christenthums 40.

[319]) Rauwenhoff, D.F. Strauss 1873. S. 14. „Er stellte an den Anfang seiner Auseinandersetzung das Bild eines Christenthums, das Niemand auf der Welt mehr für das seine erkennt... diese Kritik, welche zugleich zu einer pikanter Bemerkung Anlass gibt, wäre in einer Polemik gegen eine Orthodoxie sehr treffend, welche jetzt noch die alte Kirchenlehre unverändert erhalten möchte, für gegenwärtige Generation verfehlt sie jedoch vollständig ihren Zweck. Ja man erkennt in dieser Art die Frage zu stellen, einen Mangel an Ehrlichkeit, da er eine entschiedene Geringschätzung gegen einen Glauben auf diese Weise weckte, der mit solchen Ungereimheiten(!) anfing da er sich selbst des Fehlens der alten „Aufklärung“ schuldig macht, Vorstellungen früherer Jahrhunderte an unseren gegenwärtigen Standpunkte zu prüfen, und nicht an

ního dvorního kazatele a vrchního konsistorialního rady (!!), myslí o tom podobně a předhazuje Apoštolskému vyznání víry, že prý na jedné straně obsahuje příliš mnoho a na druhé příliš málo! Škoda, že ten vševědoucí „pán“ neráčil tu věc chytiti za jiný konec. Měl říci: Kristus neslíbil Apoštolům Ducha Svatého, nýbrž mně; proto oni chybili, já ne, a moje vyznání víry neobsahuje ani mnoho ani málo, poněvadž neobsahuje z křesťanství nic, a obsahuje-li co, tedy jen proto, že se mně to do krámu hodí! Či jak dlužno jinak vykládati si slova „pana vrchního konsistorialního rady“: „Wir müssen es zugeben, und thuen es mit rückhaltloser Offenheit: *das Wunder* ragt überall auch in das Christenthum hinein, es ist die *verhängnissvolle* Erbschaft des Judenthums, dieser Religion des übernatürlichen und ausserweltlichen Jehovah“... Pan dr. Masaryk bude mu snad vděčen za to, že se zmiňuje o dědictví, které křesťanství má ze židovství, čímž jaksi podporuje jeho myšlénku o původě křesťanství. Všichni soudní lidé odsoudí však pana „dvorního kazatele“ za jeho materialistický pantheism, který nutí ho žalovati si do náboženství židovského proto, že vyznávalo Boha nadpřirozeného, se světem nesmíšeného a mimo něj bytujícího. Tento „pán“ patrně dokazuje, že si náboženství notně očistil, ale také potvrzuje, že Strauss pravdu děl: Nejsme více křesťany![320] Jako pan „vrchní konsistoriální rada“, tak soudí také pan dr. Zarncke (Lit. Centralblatt 1873. S. 97. apud Hettinger 44.) pravé, že prý toho nelze ani odpustiti literárnímu kritikovi, že měří takovou veličinu, jako jest křesťanství, všelijakými, svévolně učiněnými a jen časově oprávněnými formami (i. e. Apostolicum Symbolum!!) místo, aby se tázal, jaká jest jeho podstata, jež v různých a různých změnách jeho zůstává tatáž!!... Po takových zkušenostech nepřekvapuje nás už ani „Protestantische Kirchenzeitung“ z roku 1872. Nro. 50., v níž jakýsi „svobodomyslný“ theolog povídá, že prý Symbolum Apostolicum (t. j. Apošt. vyzn. víry) neobsahuje nic o nejsv. Trojici, neobsahuje nic o šesti dnech stvoření, neobsahuje nic o pádu lidstva, neobsahuje nic o ďáblu a čarodějnicích (?!!), neobsahuje nic o dostiučinění Kristově, neobsahuje nic o vykoupení, ospravedlnění atd.! Ano, po takových zkušenostech nepřekvapuje nás ani upřímné vyznání, jež činí „Nationalzeitung 30. Oct. 1872.“, když praví: V tom smysle, v němž Strauss chce a píše, abychom totiž doslovně věřili článkům věroučným, jak je káže křesťanství, zázraky

---

dem, wozu sie in der Geschichte gehören.“ Panu kritikovi se to „nehodí“, poněvadž Apoštolské vyznání víry chce býti více než — bajkou!!

[320]) Avšak na tom ještě není dosti! Týž „pán“ se zlobí, že prý podle toho svět jest jakousi děravou spoustou, v níž by Bůh všemohoucností svou na každém místě a v každém čase novou „díru vyvrtati mohl“, a vůbec „zahrávati“ si se světem mohl dle libosti. Toto učení zřídlno prý jest ještě v tak mnohých křesťanských článcích věroučných, zvláště v učení o zázracích, a inspiraci o zjevení! Cf. Dr. Schwarz, D. F. Strauss, S. 25. ff. Dle toho pochopujeme zcela dobře, proč takovému učenci, jakým jest pan professor Masaryk, zamlouvá, se protestantism lépe než katolicism. Jak by také ne, když se vše nadpřirozené dá do klatby, když se Pánu Bohu zakáže ve světě dělati díry, to jest, činiti zázraky, když se zavrhne inspirace písem svatých, jež tím veškeré úctyhodné ceny pozbývají, když se o zjevení napíše, že bylo jen pro úzký kruh, totiž pro národ židovský, pro Krista (!?!), pro apoštoly a pro jiného ne! Ti páni si patrně dobře rozumějí, jen že pan „vrchní konsistorní rada“ měl by se za svou nevěru a strašlivou nevědomost styděti, a svůj theologický doktorát vrátiti oné

totiž evangelické považovali skutečnými zázraky, předpisy mravoučné do slova plnili, v tom smysle již dávno nejsme křesťany. To dostačiž na důkaz, že křesťanství v liberálním táboře protestantském jest na vymření, jestliže již úplně nevymřelo. Jaká jest to probůh víra, když se prohlásí, že při úkonech náboženských má se užívati Apoštolského vyznání víry podle toho *jací* jsou posluchači, tedy třebas jako *referátu* — je nach dem Standpunkte der Betheiligten etweder in die bekennende oder (!) in eine einfach referirende *Form*"! Vyznání víry — einfach eine Form!! Z těch příčin poznáváme a docela se nedivíme, dávajíce tak v mnohém za pravdu, pověstnému filosofu nihilismu, Eduardu z Hartmannů, když napsal[321]): Tažme se jen, jaké vlastně právo mají liberální protestanté nazývati se křesťany, odezíráme-li od toho, že je rodiče jejich dali pokřtiti. Ve všech časích rozeznávali se praví vyznavači Kristovi tím, že věřili v Krista. V Boha Kristova věří Židé i Mohamedáni, v Krista, jakožto muže rozumného, ctného a Bohu zvláště milého proroka věří i Turci. Kdyby dostačilo věřiti v Krista, jakožto rozumného a nábožného lidového kazatele, mohli by se Mohamedáni zrovna tak ano ještě více než my nazývati křesťany. Dlužno proto, aby víra v Krista byla bohatší a přesnější, má-li z nás udělati křesťany. Viděli jsme však, že liberální protestanté nemohou věřiti v Krista ani jak Luther, ani jak Tomáš Aquinský, ani jak sv. Jan, ani jak Pavel, ani jak Petr, docela pak už ne tak, jak myslil a věřil (?) o sobě Ježiš sám, že jest totiž pomazaným Páně, messiášem. Jak věří v Něho jinak? Věří, že jest zakladatelem křesťanského náboženství. Nelze však připustiti, že znáti nějakou vlastnost některého zakladatele víry, (t. j. věděti, co činil a učil) dostačuje k tomu, aby se řeklo, ten má jeho víru a onen ne. Předně proto ne, že všichni, kdož o Kristu vůbec něco slyšeli, tedy i *ne*křesťané, věří o Něm, že jest zakladatelem křesťanského náboženství; potom jest to pouhou nesmyslnou vytáčkou, kdyby křesťanům jen tolik o Kristu, zakladateli náboženství, věřiti bylo, že náboženství založil. Hartmannova slova jsou věru pádná i vážná, a kdyby i pravdiva nebyla, když viní protestanty, že hledají víru v něčem jiném než v Kristu, a že tím ruší veškerý svazek s Kristem dějinný, a kdyby i pravdiva nebyla v tom, že „páni" protestantští poctivě a přímě si nevedou, zůstanou vždy vzácnou a pravdivou ozvěnou myslícího, nepředpojatého ducha lidského!

Pravil-li jedenkráte Schelling[322]), že vlastně v celém křesťanství neběží tak o nic, jak o Krista a jeho osobu, to jest, o to, kdo byl Kristus, zdaž jen chytrý člověk či skutečně pravý Bůh, tak dlužno mu za to poděkovati, jelikož udeřil na pravdu. Avšak i v té základní, vše rozhodující otázce, liberální protestantismus udělal již dávno skutečný *bankerot*, i kdyby se k tomu slovy dosud byl nepřiznal! Všimněme si jen pozoruhodného článku v katolickém denníku „Čechu" ze dne 17. června 1891. nadepsaného „Různé proudy protestantismu". Ve článku tom píše se mimo jiné; „Nenávisť proti papežství a proti církvi katolické jest také jediným pojítkem různých

„alma Mater", která to neštěstí měla, že ho doktorem posvátné bohovědy spáchala!

[321]) Eduard von Hartmann, Die Selbstzersetzung des Christenthum, S. 64. ff.

[322]) Cf. Dr. Hettinger, Die Krisis des Christenthums, St. 53 —54.

protestantských sekt a odstínů. Ve všem ostatním panuje mezi protestanty takový rozpor, že protestanté nesouhlasí ve spolek ani pokud se týče hlavních zásad křesťanství ani náboženství vůbec. Nynější proudy, zavládnuvší mezi protestanty v Německu, lze rozvésti ve dva směry, v orthodoxní a liberální. První přidržuje se podání písma svatého, uznává Božství Kristovo a symbolické spisy, kdežto církevní liberalismus domáhá se svobodného hloubání v bibli i úplné svobody v náboženských názorech a zatracuje každou auktoritu v oboru tom. Božství Krista Pána, božský ráz bible, toť jsou dávno odbyté věci pro přívržence tohoto směru. Poslední směr má mezi německými kazateli převahu. V Prusku, v tom předvoji protestantismu, mohl za panování císaře Viléma I. až do roku 1878. církevní liberalismus s orthodoxií měřiti moc a vliv svůj. Toho důkazem kazatel Hossbach, jenž v Berlíně veřejně popíral božství Kristovo. (!!) S bludným kazatelem zavedeno sice vyšetřování disciplinární, avšak přes to po nechán na svém místě. Tímto rozsudkem docílen vlastně kompromis mezi oběma stranami. Však po útoku Hoedela a Nobilinga nastal obrat. Císařovo slovo: „lidu musí náboženství ponecháno býti," zasadilo mocnou ránu liberalismu. Padl Falk a Herrmann, orthodoxie domohla se opět vlády ve všech církevních úřadech a v konsistořích. Však leží to v samé přirozenosti protestantismu, že ani stav tento nedá se na dlouho udržeti. Liberálové nebyli snad vyhlazeni s povrchu země, nýbrž jen zatlačeni do pozadí, na ústavech theologických však nadále ponecháni liberální professoři toho druhu jako byl Harnack, Kaftan, Pfleiderer, — všichni tři miláčkové páně Masarykovi! — kteří kandidátům vštěpovali liberální zásady bez překážky... Po pádu Stoeckera, Gosslera není divu, že teď liberální směr pozvédá opět směle hlavy své. V nejnovější době událo se cos, na čem oba směry mají zkoušeti síly své. Pastor primarius lehnický, Ziegler, měl letos na jaře přednášku, již též tiskem uveřejnil pod názvem „Dějinný Kristus" a v níž popíral božský původ Krista. Bylo proti němu zavedeno trestní vyšetřování. Orthodoxní strana žádala, aby byl sesazen, kdežto liberální domáhala se veřejného posudku fakulty strassburské, která se vyslovila rozhodně pro názory Zieglerovy. Následkem toho vzniknouti musí spor mezi protestantskými církevními úřady. Domníváme se, že tento obrázek z nové doby tak dobře illustruje rozhárané poměry protestantského náboženství, že není třeba ani slovíčka k němu připojiti.

Kdo chce více zvěděti o nekřesťanském protestantismu německém, ať si přečte v Hettingrově knížce „Die Krisis des Christenthums" hlavu VI., v níž se dokazuje, kterak protestantism šmahem a většinou odpadává a křesťanským sektářstvem býti přestává. My dovolujeme si z velezajímavé stati té poukázati zde na závažná slova protestantského prof. dra. Rauwenhoffa, jenž dle uvedeného katolického theologa (Op. cit. pg. 63.), na otázku, — pokud třeba shodovati se s Ježíšem a jeho učením? — odpověděl, že ovšem (natürlich) ne v tom, čemu apoštolské vyznání učí, nebo středověk, ale také již ani v tom, čemu reformatoři učili o Kristově osobě a jeho díle! Shody s Kristem Pánem jest prý potud třeba, pokud odpovídá zásadám našeho nynějšího života! Ředidlem víry naší není osoba Kristova a také není jejím předmětem. My, kteří se ještě křesťany jmenujeme, píše dr. Rauwenhoff, prohlašujeme, že tak činíme

popudem, vůlí vlastní; ne proto, že se na svět tak díváme jako Ježíš Kristus; také ne proto, že Ježíš v očích našich může býti ještě předmětem náboženské úcty; ne proto, že v učení jeho vidíme neomylné ředidlo svých osobních a občanských povinností, nýbrž proto, že v učení jeho postřehujeme zásady svobodného, duševního, laskavého, náboženského života, které dle *našeho* přesvědčení jsou známkami pravého náboženství. Hledíce k *této* shodě nazýváme Ježíše zakladatelem *svého* náboženství! — To jsou zajisté strašlivá slova, zcela nevěrecké fráze! Takový protestantism není více oprávněn nazývati „křesťanstvím Kristovým, Das Christenthum Christi," to jest úplná nevěra a málem negace všeho náboženství nejen nadpřirozeného nýbrž i přirozeného. Bohužel, a do nekonečna bohužel, že takové náhledy jsou v moderním protestantismu dosti, ba velmi četny. U nás v Čechách předhodil před nedávným časem proslulý kanovník Brynych některým *pastorům* materialismus a nevěru, — těm pastorům, kterých není u nás tak mnoho, — podal důkazy své předhůzky, jmenoval osoby, sliboval další, a vyvrácen nebyl! Jaký to obraz, jaká to hrůza u vyznavačů „čistého evangelia"! Kterak nám souditi o dnešním, zvláště liberálním protestantismu, uvážíme-li slova: *„Po ovoci poznáte je"!* —

K tomu ke všemu přihlížejíce a názorů páně Masarykových o náboženství vůbec a křesťanském zvláště s mysli nepouštějíce, docela se nedivíme, že pan doktor napsal v „Selbstmordu" na str. 234.: „der Katholicismus ist aber für uns unmöglich geworden. Sollen wir also protestantisch werden? Sofern wir den Katholicismus negiren, sind wir es schon (Židé a Turci jej popírají též a nejsou tuším proto protestanty!); es entsteht aber die Frage, ob und in welcher Form wir Christen bleiben wollen?" Katolicismus stal prý se nemožným? Komu? Kdy? Čím? Ano, svým obsahem moderním nevěrcům! Budeme tedy protestanty? táže se pan doktor. I s Pánem Bohem! U těch to máte zcela podle Vašeho. Ani v Krista Pána věřiti netřeba, jak On chtěl, nýbrž jak vy chcete, povídá za mnohé dr. Rauwenhoff, professor protestantské theologie. Také se vám snad hodí Kristovo učení, ale „gesäubert vom Pfaffengeschmier", jak prý se „náležitě" vyslovuje Lichtenberg? Pan prof. dr. Masaryk myslí, že by některá z mnohých sekt protestantských mohla se státi oním náboženstvím, jehož naše doba potřebuje; ovšem bylo by jí koupiti si vzácnosti té jenom za tu maličkosť, že by dbala a se přizpůsobila požadavkům doby pokrokové, ač prý by se tím vlastně stávala novým náboženstvím. Děkujeme, že takové důvěry neprojeveno našemu katolickému náboženství!

XVIII

O úctě Svatých v katolické církvi.

Slíbili jsme čtenářům, že napíšeme zvláštní článek proti domněnkám páně Masarykovým o úctě, kterou my katolíci vzdáváme Božím Svatým, zvláště Panně Marii. Pan professor píše o tom zcela nepříznivě v „Základech konkretné Logiky", ano předhazuje proto církvi dokonce nejen hrubé porušení vznešené nauky křesťanské, nýbrž

i modlářství, pravě, že prý církev pěstovala i „fetišismus". Tím dotýká se dvojího: předně úcty Svatých vůbec, a potom úcty ostatků Svatých zvláště. Probereme tedy oboje a ukážeme, jak ten předhazovaný „fetišismus" vyhlíží. Pan professor po svém zvyku zase jenom tvrdil a ničeho nedovodil.

Známý apologeta německý, zesnulý dr. Vosen, začíná pojednání své o „úctě Svatých" historickou poznámkou, kterou uvésti nebude snad od místa na začátku hlavy naší.[323]) Praví asi toto: Náboženská roztržka ve víře, která stala se v XVI. století, vzala si zvláště na mušku starobylou úctu ke Svatým v katolické církvi. To stalo se z příčiny dvojí: Předně, že úcta Svatých docela se nehodila systému pánů reformatorů, jelikož úplně vyvracela hlavní body učení Luthrova. Za druhé bylo lze právě v úctě Svatých nejspíše nalézti různé vady a chyby, kterých odkryti a rozvášněnému množstvu na oči postaviti nebylo těžko. Úcta Svatých dopřává totiž katolickému srdci více volnosti a něžnosti, než cokoli jiného z víry naší. Tím se také stává, že v ní ten neb onen spíše pochybí a něčeho se dopustí, čeho nelze schvalovati. Víra i učení, jež zcela správno a oprávněno jest, jak ukážeme, za to ovšem nemůže; ale jinověřící berou si pohoršení z takového jednání prostých katolíkův a přičítajíce je samému učení o úctě Svatých, předhazují je katolické církvi, jakkoli vyznavačům svým nic takového nepřikázala, ba nezřídka zakázala. — Možno také pozorna učiniti na to, že odpůrcové úcty Svatých ve dvojím chybují: Předně, že často přehánějí skutečné chyby, a za druhé, že vybírají nejhorší případy a nevšímají si jiných, úplně dobrých. Povězme tedy, kterak o tom po katolicku smýšlíme, aby se nezdálo, že jsme si zasloužili, aby se nám předhazoval „fetišismus". Nehájíme jednotlivých katolíků, nýbrž učení církevního v té věci.

Učený P. Wilmers, kněz Tovaryšstva Ježíšova, probírá[324]) otázku naši velmi obšírně a tak jednoduše, že jí kdekdo pochopiti může. Jeho výkladův a důkazů dovolíme si použiti.

Sedmý všeobecný sněm církevní (roku 787.), který vlastně chtěl vzíti v ochranu obrazopoctu, vede důkaz[325]) tohoto znění: „Čím častěji obrazy na ně (Svaté) si vzpomeneme, tím více k jich uctívání jsme vyzváni." Z toho jest zřejmo, že církev chce uctívati Svaté. K tomu přihlížeje učí též sněm Tridentský, že úcta vzdávaná obrazům, „náleží vzorům, které jsou na nich znázorněny, tak že, líbáme-li obrazy, obnažujeme-li před nimi hlavy nebo poklekáme-li před nimi, klaníme se Kristu, a vzdáváme úctu Svatým, kteří jsou jimi vyobrazeni". Dbejme však významu slova „uctívati, úctu vzdávati." Důstojenství té které osoby projevuje se povinná úcta: jelikož úcta není nic jiného než uznáním důstojnosti té které osoby, a nejen uznáním, nýbrž i vyznáním. Jako přednosti a důstojenství bývají rozličné, tak jsou rozličné i úcty, které se jim vzdávají. Jinak uctíváme Boha, jinak Jeho tvora: v Bohu vyznáváme a uznáváme nestvořenou doko-

---

[323]) Dr. Christian Vosen, Der Katholicismus und die Einsprüche seiner Gegner dargestellt für jeden Gebildeten. 3. Aufl. vom Dr. Heinrich Brüll. St. 667. — Freiburg in Br. b. Herder.

[324]) P. W. Wilmers, S. J. — Lehrbuch der Religion. Vierte Aufl. (Münster 1886.) III. B. St. 115 ff.

[325]) Cf. Deuzinger, Enchirid. N. 30. A. Podobně sněm Tridentský v sezení 25.

nalosť, nekonečnou výsosť a nesmírnou důstojnosť; ve tvoru máme jen přednosti od Boha obdržené; dokonalosť, výsosť i důstojnosť stvořenou, částečnou. Jsou-li přednosti nadpřirozené, jest i naše úcta, jež za nimi se nese, dle toho, a nazývá se náboženskou; máme-li proti tomu při nějaké osobě jen její přednosti přirozené na zřeteli a vzdáváme li jí pro ně úctu, zoveme ji občanskou [326]) Úctě, která Bohu náleží, říká se klanění (latria); úctě, která se Svatým prokazuje, říká se prostě uctívání (doulia — služba). [327]) Obojí úcta jest podstatně rozdílna. Boha ctíme jakožto stvořitele nebes a země, jakožto nejvyššího pána a dárce všeho dobra; Svaté ctíme jen jako tvory, služebníky a miláčky Boží. Neříkej nikdo, že tím ubíráme úcty Bohu. Naopak jest. Ctíme-li Svaté, ctíme vlastně Boha. Což zajisté jiného jest, čemu platí úcta naše než darům Božím, jimiž vidíme Svaté vyznamenány? A co jest pohnutkou, že ctíme služebníky a přátely Boží, neli svrchovaná úcta, kterou máme k Němu samému, a dáváme ji na jevo nejen Jemu samému, nýbrž i Jeho milým? Zdaž nepovažují rodiče česť prokázanou jejich dětem ctí svou a netěší se zároveň z ní? Zdaž mistra nectí jeho dílo, a zdaž spokojenosť a pozornosť k dílu netěší mistra samého? [328]) Písmo svaté jest v té věci pro nás, netřeba nám tedy předhazovati názory „nižší". Uveďme jedno nebo druhé místo. Ve čtvrté knize Královské, hlavě druhé, verši patnáctém, čteme: „Vidouce pak synové proročtí, kteří byli v Jerichu naproti, řekli: Odpočinul duch Eliášův nad Elisejem. A přišedše vstříc jemu poklonili se mu (adoraverunt eum) až k zemi". Tato pocta nebyla poctou občanskou, nýbrž úctou náboženskou, jelikož pohnutka její byla též náboženskou, totiž

---

[326]) Dr. Vosen-Brüll v uvedeném dříve spise dobře k tomu poznamenává, že někteří obhajcové katolické víry hledí tím ospravedlniti naši úctu Svatých proti protestantům, že ji přirovnávají oné poctě, která prokazuje se ochráncům a dobrodincům vlasti nebo vůbec oněm mužům, kteří si zásluhy získali o všeobecné dobro. Taková obrana však nedostačuje. Toho by nám zajisté protestant nezazlíval, kdyby naše úcta Svatých nebyla nic jiného než občanská pocta. Socha sv. Vincence Paulanského na veřejném náměstí pařížském zdála by se mu tak na místě jako pomník Lutherův ve Wittenberce. To protestantu není urážlivým, nýbrž ta okolnosť, že úctu Svatých nepovažujeme poctou jen občanskou nýbrž náboženskou, že ji pokládáme částí své bohoslužby! Cf. Op. cit. pg. 670—672.

[327]) Velmi vhodně poznamenal P. Wilmers Op. cit. pg. 116, 1., že latinského slova adoratio užívá se nyní skoro povšechně ve významě — klaněti se, — že však může vlastně označovati a bráti se ve smysle — uctívati (na kolenou) — a tak že se ho skutečně i v samém písmě svatém často užívá. Netřeba se tedy nad tím pozastavovati, že sv. Otcové mluvíce o úctě Svatých užívají slova adoratio; berou je ve významě druhém, pokud označuje úctu, a ne klanění. Píší-li někteří bohoslovci „adoratio Sanctorum", berou slovo „adoratio" rodově (pro genere), které druhově (in specie) označuje „adorationem latriae, duliae et hyperduliae."

[328]) Luther sám nebyl vždy proti uctívání Svatých, i když zase jindy proti němu brojil. Na jednom místě praví: „Von der lieben Heiligen Fürbitte sage ich und halte mit der ganzen Christenheit, dass man die lieben Heiligen ehren und anrufen solle, dann wer mag das widerfechten, dass noch heutigen Tags sichtiglich bei der lieben Heiligen Cörper und Gräber Gott durch seiner Heiligen Namen Wunder thut." Viz u Wilmersa Op. cit. pg. 117, 1. — Také v textě Wilmersově na též straně odstavec první s hora pěkně se vykládá, smíme-li pokleknouti uctívajíce Svaté. Smíme, jelikož tím nikterak na jevo dáti nechceme, že je považujeme svrchovanými pány jako Boha, nýbrž vždy jen mocnými u Něho přímluvčími, kterých si chceme získati prosbou pokornou!

divotvorný duch Eliášův, který přešel na Elisea. Smí-li se však živým sluhům Božím taková pocta prokazovati, — adoraverunt eum — pak smí se též a tím spíše prokazovati úcta sluhům Božím zemřelým, s Bohem se radujícím, jelikož stali se Bohu podobnějšími a z blaživého na Něho patření v lásce k Němu ohnivějšími než bývali za živa. Když Josue u Jericha byl, ukázal se mu někdo, jenž na otázku, kdo by byl, odpověděl: „Nikoli, ale jsem kníže vojska Hospodinova a nyní přicházím. *Padl* Josue tváří na zemi. A *pokloniv* se řekl: Co Pán můj mluví ke služebníku svému?" Josue 5, 14. 15. Jest úplně jisto, že „kníže vojska Hospodinova" nebyl nikdo jiný než anděl. Josue tedy padl tváří na zemi a poklonil se *jemu* a nazval *ho* Pánem svým. A hle písmo neví nic o „názorech nižších" a Hospodin Bůh nekárá ani anděla ani Josua z „fetišismu". Činíme my katolíci více, uctíváme Anděly a Svaté jinak než se zde dálo? Proč tedy ty „názory nižší" a k čemu ten „fetišismus"?

Také starobylé podání křesťanské zcela určitě hlásá úctu k Andělům a Svatým. Již ve druhém století měli křesťané ve zvyku, úmrtní výroční den sv. mučeníkův světiti, oslavovati. Druhové sv. Ignáce končí o něm své zprávy[329]): „Chceme oznámiti vám, kdy umřel, abychom se v den jeho mučenické smrti shromažďovali a se statečným tímto bojovníkem Kristovým se spojili, oslavujíce u svaté památce na něho samého Pána našeho Ježíše Krista." Církev Smyrnenská praví v listě o mučenictví sv. Polykarpa: „Synu Božímu se klaníme; jeho však mučeníky, věrné učeníky a následovníky uctíváme pro zvláštní lásku, kterou měli ke svému Pánu a Mistru". Sv. Justin praví ve své Apologii I. n. 6.: „Ctíme Otce i Jeho Syna i zástupy sv. duchů". Origenes mluvě o mučenících praví: „Jejich památku, jak se sluší, vždy církev slaviti bude". (Hom. 3. in divers.) Tertulian dosvědčuje ve spise „De corona c. 3.", že každoročně v památný den (narozenin)[330]) mučeníkových oběti se přinášívaly. Sv. Jarolím zavrhuje učení Vigilantiovo, že ostatky Svatých uctívati nenáleží, s nevolí píše[331]): „Uctíváme ostatky krvosvědků, abychom poklonu učinili Tomu, pro Něhož jsou; ctíme sluhy, abychom v nich uctili jich Pána, jenž řekl „kdo vás přijímá, Mne přijímá." — Ký tedy div, že již v pradávných časích nacházíme ku poctě Svatých stavěti chrámy? S námi, s učením i jednáním naším, souhlasí Řekové a přemnozí Východňané různých křesťanských od nás odštěpených sekt, což jest bezpochyby také důkazem, jak tato naše víra všoobecna, známa a vážena byla. Jak starobylá jest víra naše, že Svaté a Svě-

---

[329]) Cf. Pat. apost. Mart. s. Ignat. n. 7. u Wilmersa 118.

[330]) Tertullianus, De corona, 3. „Oblationes pro Defunctis, pro natalitiis annua die facimus." Podle římského zvyku nazýval se den, kterého císař nastoupil na trůn, dnem jeho narozenin „dies natalis". Svatí a Světice Boží, zvláště mučeníci, kteří s „Kristem panují" (dle Zjev. 20, 4.) došli blaženou smrtí svou tohoto panování; bylo pro to dosti příčin, aby jejich den úmrtní byl považován dnem narození. Tím si také vykládáme, proč úmrtní den sv. Štěpána oslavován byl jako den narození prvního křesťanského mučeníka a hned po svátku Narození Páně, kdežto světec trpěl po letnicích. Srovnej: Assemanus, Codex liturg. Eccl. universal, lib. 4. Pars 1. Missale Rom. vet. pg. 9.

[331]) S. Hieronymus, Ep. 109. ad Riparium, n. 1. Ed. Migne. „Honoramus autem et reliquias martyrum, ut eum, cujus sunt martyres, adoremus; honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum, qui ait: Qui vos suscipit, Me suscipit."

tice Boží dlužno vzývati a ctíti, vysvítá pěkně ze starých liturgií. Tak příkladem praví kněz v Liturgii sv. Jakuba: „Zvláště slavíme památky slavné panny a blažené rodičky Boží Marie". Jáhen odpovídá: „Vzpomeň si jich, o Bože, a pro jejich čisté a svaté orodování ušetř nás a vyslyš nás." Viz Renaudot, „Liturgiarum orientalium Collectio" (Ed. Francof. 1847.) tom. II. pg. 32. V menší liturgii sv. Jakuba praví kněz: „Vzpomeň si (ó Bože) sv. otců našich, proroků, apoštolů, panen, Bohorodičky, Jana Křestitele, Štěpána, mučeníkův a zároveň všech spravedlivých... Připomínáme jich, aby i oni si nás připomněli před Tebou, a s námi účastenství měli na oběti této." Ibidem pg. 129—130. V liturgii sv. Marka: „U svého nebeského oltáře i u tohoto vzpomeň Sobě prorokův, apoštolů, mučeníků, vyznavačů, zvláště sv. Matky Boží a stálé Panny Marie, Jana Křtitele, Štěpána, prvního jáhna a mučeníka, jakož i všech Svatých... Pro jejich přímluvy přijmi naše modlitby i dary." Ibidem pg. 180. Podobné výroky čteme v liturgiích, které se připisují sv. Basilovi, sv. Řehoři a sv. Lvu. Kdo by si přál čísti o tom liturgie západní — gallikánskou, gotskou, francskou — najde mnoho míst podobných u Zaccarie „Bibliotheca ritualis", tom. I. dissert. 2. cap. 5. caroll. 18.[332])

Hlavním dílem úcty Svatých v katolické církvi jest, aby věřící následovali Svatých v jejich ctnostech podle své možnosti a příležitosti. Z té příčiny doporučuje se také četba „Životů Svatých". Již ve staré církvi nacházíme, že se při bohoslužbě předčítávaly „Skutky mučeníků", kterých svátek právě se toho dne slavil. Mnozí svatí křesťané tak milovali tuto četbu, že jí ani z rukou nedávali, a nikdy bez hlubokého pohnutí nečetli. Tak vypravuje se, že sv. Sigiranus vzal si na cestu do Říma „Životy Svatých", aby si v nich bez přestání četl. Svatý mnich a mučeník Anastasius zkropil vždycky vlastními slzami listy, na nichž se dočítal o utrpení sv. mučeníkův, a nic si tak toužebně nepřál, jako následovati jich. Sám učený protestant Jos. Scaliger vyznává (Animadvers. Eusebian.) mluvě o sv. Polykarpu: „Neznám ničeho v celé církvi, co by mne tak pohnulo".

Katolická církev učí,[333]) že jest dobrým a užitečným vzývati Svaté. Veliký jest rozdíl mezi modlitbou, kterou konáme Bohu, a mezi modlitbou, kterouž obracíme se ke Svatým. Bohu modlíme se jakožto původci všeho dobra, jenž všemocnou vůlí svou může nám dáti vše; ke Svatým však modlíme se, jako k jeho podřízeným, milým sluhům, aby na jejich přímluvu (orodování) tím spíše nás vyslyšel. K Bohu voláme: *Smiluj se nad námi!* Ke Svatým proti tomu, jen: Oroduj za nás! Chceme tedy, aby Bůh, dárce všeho dobra, miláčky Svými — Svatými — povzbuzen byl, vyslyšeti nás. Sám Kristus Pán, který bezpochyby nepodporoval „nižších názorů", ani neumřel za „fetišismus", užil Ananiáše, aby uzdravil Šavla! Může-li již zde na zemi modlitba spravedlivého tolik, že sv. Jakub 5, 16. pobízeti mohl: „Modlete se jeden za druhého, abyste spaseni byli; neboť mnoho může vytrvalá

---

[332]) Sv. mučeníci uctívali se v církvi dříve než sv. vyznavači. Nacházíme však, že sv. vyznavači již ve 4. století uctíváni byli. Důkazy toho podává sv. Jarolím (Vita s. Hilarion. n. 31.) a Sosomenus (Histor. Eccl. l. 3. c, 14.) Srovnej: Mabilon: praef. in saecl. V. Benedict. n. 97.

[333]) Concil. Trident. Sess. 25, De invocatione etc.

modlitba spravedlivého,“ čím více může modlitba spravedlivého, jenž už v nebesích jest?

Svatí a andělé Boží přimlouvají se též za nás a chtějí nám pomoci; není tedy na zmar, že je vzýváme. Tak čteme v proroctví Zachariášově 1. 12: „I odpověděl anděl Hospodinův a řekl: Hospodine zástupů, až dokavad Ty se nesmiluješ nad Jerusalémem a nad městy judskými, na něž si se rozhněval? Toto již sedmdesáté léto jest.“ A ve verši 13. odpověď: „I odpověděl Hospodin andělu, který mluvil se mnou, slova dobrá, slova potěšitelná“ Beze smyslu byly by tyto řeči, kdyby andělé Boží za nás orodovati nechtěli nebo nesměli. Hrubé chyby dopustil by se Bůh sám, kdyby tomu dal „slova dobrá“, „slova potěšitelná“, jelikož by patrně sám odměňoval „názory nižší, fetišismus“. Mám za to, že podobné věci může pan dr. Masaryk nechati na starosti Pánu Bohu s dobrým svědomím, a že rozumně učiní, když se o tom podruhé trochu jinak vyjádří.[334])

Svaté a světice Boží vzývali křesťané od pradávna, hned v prvních stoletích sv. církve. Toho dosvědčují staré liturgie církve západní i východní. Bůh prosí se v nich, aby nám na přímluvu blahoslavené Panny, mučeníka Štěpána a jiných milosti udělil; je to tedy totéž, co máme po dnes v katolické církvi. Učený Jos. Al. Assemannus, podává nám toho některé ukázky ve svém díle „Cod. liturg. l. 4. Pars 2. Dle liturgie sv. Jakuba říkával v církvi Jerusalémské kněz: „Vzpomínáme jich proto, aby si nás připomněli stojíce před trůnem Božím a s námi sv. oběť přinesli.[335]) Tak bylo již za časů sv. Jakuba, tedy hodně dávno, hned na začátku církve! Mluvě k Marii Panně, praví kněz, (dle téhož pramene): Matko, Pána našeho Ježíše Krista, pros za mne svého jednorozeného Syna, aby mne odpustil hříchy a přijal ze hříšných rukou mých tuto oběť“ (Ibidem. pg. 186.) V liturgii alexandrinské (podle sv. Basila) modlí se kněz[336]): „Vzpomeň, ó Pane, Svatých, zvláště Bohorodičky a kůru všech Svatých, smiluj se nad námi pro jejich modlitby a prostředkování“. — Podobným způsobem vyjádřují se nejstarší svatí Otcové. Sv. Cyprian píše papeži Korneliovi, aby ten z nich obou, který dříve mučenickou smrtí k Bohu přijde, modlil se za druhého a za ostatní bratry a sestry. Sv. Basil,

---

[334]) Podobných míst v Písmě svatém možno nalézti mnoho a mnoho. Uvádíme jen Tob. 12, 12. — II. Mach. 15, 11—14. Námitka, že Svatí o nás a našich prosbách nevědí a tudíž ani se nepřimluví, jest lichá. Viz sv. Tomáše Aquin. II. II. quaest. 83. a. 4.

[335]) Cf. Assemannus, Cod. liturg. loc. cit. Missale Hierosolym. pg. 146. „Ideo enim illorum memoriam agimus, ut et ipsi ante sublimem thronum tuum stantes, humilitatis ac pauperitatis nostrae recordentur et una nobiscum offerant tibi tremendum et incruentum sacrificium.“

[336]) Assemannus, l. 4. Pars 4 Missale Alexandrin. s. Marci, p. 64. „Memento, Domine... praecipue vero sanctissimae, gloriosissimae, immaculatae, benedictionibus cumulatae, Dominae nostrae Deiparae et semper Virginis Mariae... et omnis chori sanctorum, quorum precibus et intercessionibus etiam nostri miserere! — Podobně vyjadřují se církve západní. Missale Roman. vetus, p. 138 má: „Quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionibus muniamur auxilio. — Dej, abychom jejich prosbami a zásluhami ve všem pomocí Tvou byli chráněni.“ — Missale gothic. „Tribue, quaesumus, per interventum ipsius (s. Stephani) ut viventes salutem, defuncti requiem consequantur aeternam. — Uděl prosíme, aby na jeho přímluvu živí spásy, zemřelí pokoje věčného došli.“ Cf. Zaccaria, Bibliotheca ritualis, tom. 1. p. 78.

sv. Jeronym, sv. Augustin, sv. Cyrill Alexandrinský činili a psali podobně. Téhož dotvrzují i nejstarší náhrobní nápisy v katakombách římských. Nezřídka totiž v nich čteme: „Oroduj za mne! Přimlouvej se za svého bratra!"

Ale jak má se věc s obrazy v katolické církvi? Netropí se zde mnoho nerozumu, podvodu, snad i modlářství? Proč uctívají se podobizny a sochy Kristovy, sv. Panny a vůbec Svatých? Odpověď: Sněm Tridentský (Sess. 25.) učí, že obrazy (podobizny) Kristovy, panenské Bohorodičky a jiných Svatých jest podržeti zvláště v kostelích, a také s náležitou úctou se k nim chovati; ne snad proto, aby si někdo myslil, že je v nich něco božského nebo vůbec něco mocného, proč by té zvláštní úcty zasluhovaly; nebo jakoby si kdo od nich (těch materialních obrazů) něco vyprositi nebo jim důvěřovati měl, jak to před tím dělávali pohané důvěřujíce svým modlám; nýbrž proto, že česť čili úcta, která se jim prokazuje, na ty se vztahuje (a těm jediné a vlastně náleží), kteří jsou jimi zpodobněni, vyobrazeni. Líbáme-li tedy obrazy, smekáme-li a klekáme-li před nimi, klaníme se Kristu, a uctíváme Svaté, kteří jsou jimi znázorněni, jak už ustanoveno bylo na všeobecných sněmích, zvláště na druhém Nicejském protiv obrazoborcům.

Že toto učení jest docela v pořádku, vysvítá: α) Poněvadž obraz označuje osobu, kterou ctíme, následuje, že čím více jí si vážíme, tím uctivěji a něžněji i k obrazu jejímu se máme. Které dobré i zvedené dítě nemá rádo obrazu své matky, svého otce? Dopouští se tím chyby, modlářství, ctí papír? Máme v našich školách obraz císařův proto, že jest na papíře, nebo proto, že v něm vidíme milovaného vladaře? Nejsou-li tyto úcty a památky chybami, modlářstvím, proč jest chybou, „fetišismem, nižším názorem", uctívati obrazy Kristovy a Jeho Svatých ve smysle shora vyloženém? β) Co jest svatého, budiž jako svaté ctěno. Obrazy Kristovy a Svatých jest však něco svatého, — představujíť svaté osoby a konají se za tím účelem, aby se Bůh a Jeho Svatí chválili, — buďtež tedy jako něco svatého ctěny.[337]) γ) Dlužno-li jméno Boží v úctě míti, nemůžeme obrazu, jenž jména Božího nám připomíná, úcty odepříti. Neníť ani jméno „Bůh", „Kristus" Bohem a Kristem samým, nýbrž jen obou vzpomínkou a označením. Proto píše protestantský filosof Leibnitz: „Také jména jsou znameními, a to velmi nedokonalými, jelikož věci samé nezobrazují zúplna. Řekne-li se tedy, že obraz se ctí, není tomu jinak rozuměti, než kdyby se řeklo: ve Jménu „Ježíš" kloňte se všechna kolena, jméno Páně budiž pochváleno, Jeho jméno budiž ctěno. Modliti se před obrazem skutečným není výtky hodnějším než před vniterným, jen naší obrazotvorností učiněným." Dotvrzenou toho nacházíme také zcela jasně v písmě svatém. Bůh sám naporučil: „I udělají mi svatyni, a budu bydleti prostřed nich.... Dva také cherubíny zlaté a kované uděláš, z obou dvou stran slitovnice". II. Exod. 25, 8, 18. Proto také řekl Tarasius, patriarcha Cařihradský, na druhém sněmě Nicejském (apud Harduin IV. p. 162.): „Byli-li ve Starém Zákoně Cherubíni, kteří křídloma svýma zastiňovali povrch trůnu, chceme také míti obrazy Pána našeho Ježíše Krista, Bohorodičky a Svatých". Je také známo, kterak archa úmluvy byla

[337]) Cf. Bellarminus, De Sanct. beat. l. 2. c: 21.

ctěna. „Josue pak roztrhl roucha svá a padl na zemi před archou Hospodinovou (leže) až do večera, on i všichni starší israelští, a sypali prach na hlavy své“ Jos. 7, 6. Pomněme též, co naporučil Bůh Mojžíšovi na poušti, když Israelští byli týráni jedovatými hady! Nikdo nepopře, že měděnému hadu, (obrazu tu ukřižovaného Krista) nebylo vzdáváno zvláštní úcty. Nacházíme již ve druhém století na kališích vyobrazeného Krista jako pastýře.[338]) V katakombách nacházíme obrazy již z prvního století: že nad oltářem umístěny jsou, dokazuje, že se jim náboženská úcta prokazovala. Dějepisec Eusebius (Histor. Eccl. lib. 7. c. 18.) vypravuje, že ona žena, kterou Kristus Pán uzdravil od krvotoku, zbudovala mu ze vděčnosti a na památku kovový pomník, který viděti bylo ještě za časů Eusebiových. Učený theolog Petavius S. J. uvádí (De incarn. l. 15. c. 13. n. 4.) spisovatele, kteří vykládají o zázraku, jenž se stal u zmíněné sochy kovové. Bůh jistě toho nečinil pro „názory nižší“. Zvláště uctíván byl sv. kříž. Císař Konstantin (Vita Constant. l. 3. c. 49.) dal postaviti kříž na nejpřednějším místě paláce svého. Sv. Jeronym píše o sv. Pavle, že se modlívala klečíc na kolenou před křížem, jak by na něm Krista samého viděla[339]). Sv. Basil praví: „Uctívám apoštoly, proroky, mučeníky, a volám k nim modle se Bohu, aby skrze ně, to jest, na jejich přímluvu byl mně Bůh milostiv, a já abych došel odpuštění hříchů svých. Proto také líbám pln úcty obrazy jejich, poněvadž jsou zcela dle apoštolského podání, nikterak zakázány, nýbrž právě naopak ve všech našich kostelích vystaveny.“ [340])

Z dějepisu církevního víme, že v osmém století prohlásil se proti úctě obrazů Svatých císař Lev X. a jednal také dle toho. Sv. Jan z Damašku a ostatní obhájcové úcty k obrazům Svatých, dovolávali se vším právem starého a povšechného zvyku v celé křesťanské církvi. Theodorus Studita oslovil tenkráte samého císaře následovně: „Není místa, není krajiny, není domu, v nichž by nebylo obrazův, a ty chceš, co od osmi set let všichni schvalovali a zároveň se křesťanstvím rozšiřovali, úctu k obrazům Svatých, v okamžiku a najednou zvrátiti?!“ (Wilmers, Op. cit., pg. 142.)

Obrazy jsou víře velmi prospěšny. Sv. Řehoř Veliký napsal: „Čím jest čtoucímu kniha, tím jest písmen neznalému obraz, jelikož v něm i neznalý písmen čte, vidí, čeho následovati mu jest.[341]) Ostatně dlužno připomenouti, že i vzdělancům obrazy náboženské platné služby prokazují ve víře a náboženství. Ne vždycky jsou totiž schopni, vy-

[338]) Cf. Tertulianus, De pudic. c. 10. „Pastor, quem in calice depingis.“

[339]) S. Hieronymus, Epistol. 108. ad Eustochium (Ed. Migne, Epitaph. Paulae) n. 9. „Prostrata ante crucem quasi pendentem Dominum cerneret, adorabat. Ingressa sepulchrum resurrectionis osculabatur lapidem, quem ab ostio monumenti amoverat angelus.“

[340]) S. Basilius, Ep. 360 (alias 205.). „Suscipio et sanctos Apostolos, Prophetas et Martyres: et ad supplicationem, quae fit Deo, hos invoco, ut per eos, i. e. interventionem eorum, propitius mihi sit misericors Deus et delictorum mihi redemptio fiat et condonetur. Unde et characteres imaginum eorum honoro et osculor eximie, cum hae traditae sint a sanctis Apostolis, nec sint prohibitae, imo in omnibus Ecclesiis nostris depictae sint.“

[341]) S. Gregorius Magn. Ep. l. 11. ep. 13. ad Seren. ep. Massil. „Quod legentibus scriptura, hoc idiotis pictura cernentibus, quia in ipsa etiam ignorantes vident, quod sequi debeant, in ipsa legunt, qui scripturas nesciunt. Unde gentibus pro lectione pictura est.“ Podobně sv. Řehoř z Nyssy. Cf. Orat. de Theod. Mart.

tvořiti si sami v sobě svou obrazotvorností náležitý obraz, představu toho, ke komu se modliti chtějí; bez takového obrazu čili představy modlitba jejich však za nic nestojí, jelikož myslí-li na jiné věci, mají-li na zřeteli jiné obrazy a představy, než jest Bůh, Kristus a Svatí Jeho, jsou takoví „vzdělanci" v modlitbách roztržiti, nepokojni, a budou roztržiti a nepokojni dotud, dokud pravý obraz nezaujme mysle jejich. Je to pravda? Každý jsme to zkusili a zkoušíme třeba každodenně. Než dejme tomu, že bychom si v d u c h u obraz jakýsi vytvořiti dovedli, zdaž nás tak uspokojí, jako obraz skutečný, smyslům přístupný? A jak, není toto „obraznictví v duchu" vlastně také modlářstvím? Vezme-li se námitka do opravdy, dlužno říci, že ano, jelikož té trochu barvy, kterou jsem si svůj fantasijní obraz znázornil, nemůže přece býti nedovoleným a špatným, je-li dobrým a nutným zobrazovati si jej v duchu? Obrazy jsou užitečny a potřebny i proto, že jen nepatrný počet lidí dovede si „v duchu" tak dokonale vymalovati potřebný obraz, jako se děje od umělců, kteří celý život se tím zabývají a neustále v tom pracují.[342]) Poučná jest následující událost ze života protestanta S c h u b a r t a. Vypravuje sám o sobě: „Ještě dnes stojí přede mnou (v duchu) onen Františkán, který právě klečel v zahradě klášterní před krásným obrazem Kristovým, — jenž krvácel po zuřivých ranách, které mu zběsilí žoldnéři zasazovali, — když jsem tam za ním vstoupil. Z jeho jasného oka probleskovala pravá, nelíčená zbožnosť. „Překrásný obraz, Vaše Důstojnosti," pravil jsem. — „Original jest daleko krásnějším," odpověděl mi s úsměvem. — „Proč se tedy neobrátíte k originalu," řekl jsem zase já. — „Zdáte se býti protestem", odvětil mi kněz. „Umělec mi obrazem jen pomáhá, — pokračoval Františkán, — „ale duch můj jest u p r a v é h o Krista, originálu. M ů ž e t e s e m o d l i t i a n e m í t i v d u c h u *docela žádné představy, kterou byste se zabýval?* A jak, není lepším, když si dám vymalovati takovou potřebnou představu čili obraz výtečnému malíři, než abych práci tu přenechal své bujné, umění a vkusu neznalé fantasii?" — „Nemohl jsem mu na to odpověděti," vyznává poctivě zmíněný protestant. (Wilmers, Op. cit. pg. 144, [1.])

Uctívati *ostatky Svatých*, není to „fetišismus"? Slovem „ostatky Svatých" rozumíme vše, co po nich zůstalo a jim za živa nebo po smrti jakkoli náleželo, tedy i tělo, šaty, mučenické nástroje atd. Sněm Tridentský učí (Sess. 25.), že svatá těla mučeníkův a jiných s Kristem kralujících, která bývala živými údy Kristovými a chrámy Ducha Svatého a která též Kristem vzkříšena budou k životu věčnému a budou Jím oslavena, věřící uctívati mohou, a to tím spíše, jelikož Bůh mnoho dobrodiní lidu svému udělil, když uctíval svatá těla Jeho vyvolených. Těla Svatých zasluhují pocty té, poněvadž: α) byla n á s t r o j e m

[342]) Řekne-li se, že obrazy a obrázky Svatých bývají nezřídka pravými karikaturami, směšnými, odpornými, nevkusnými atd. a že lid si je přece kupuje a ctí, tož na to odpovídáme: *a*) Želíme toho a zavrhujeme toto odsouzení hodné, nesvědomité výdělkářství *b*) Ten jednoduchý lid nemaje takového vytříbeného vkusu jako vzdělanci, neuráží se tím; jemu i takové nepodařeniny prospívají, jelikož sám nedovede si vytvořiti lepších, a potom, nejsa tak něžným a chápavým, jak by si přáti bylo, vskutku potřebuje něco „massivnějšího". Tu zkoušku každý s naším dobrým lidem může udělati Tím ovšem karikatur atd. nikterak hájiti nechceme, a k a t o l i c k á c í r k e v již dokonce ne. Její l i t u r g i c k é *předpisy* jsou v té věci známy, a praví umělci křesťanští se jimi též řídí!

vzácných ctností zesnulých světců. Duše totiž užívá těla jako nástroje Nástroj stává se úcty hodnějším, čím vyšší jest majitel a uživatel jeho, čím vyšší jest účel, za kterým pracuje. Tuto pravdu v každodenním životě dotvrzenu spatřujeme. Za veliké peníze kupují se příkladem péra, kterými nějaký učenec psával svá díla, u veliké cti chová se dýka, nebo meč, které při sobě měl vojevůdce, jenž vyhrál tu neb onu velikou bitvu. Za Nelsonův kabát, který měl na sobě v námořní bitvě u Trafalgaru, zaplatil jeho ctitel hodně zlaťáků.[343] Zasluhují li Svatí vůbec naší úcty, jak jsme již dokázali, zasluhují úcty i jejich těla, poněvadž jsou jich částmi; zasluhují úcty i jejich památky, poněvadž náležely jim a připomínají jich. β) Toho dosvědčuje i to, že těla Svatých (podle víry) nebudou na věky od blažených duší odloučena, nýbrž s nimi jednou spojena a jejich oslavy zvláště účastna. Jestliže však Bůh prokazuje takovou česť tělům Svatých, proč bychom jich nectili my? Zkrátka pověděl to starý jeden spisovatel, řka: „Uctívám tělo, které mečem (jímž sťato bylo) oslavilo Krista, a které za to s Kristem vládnouti bude."

Ostatky Svatých uctívány již v prvotné církvi, od pradávna. Ve správě o životě a mučenické smrti sv. biskupa Ignatia dočítáme se, že „kosti jeho byly přeneseny do Antiochie, a tam v plátně jako drahocenný poklad přechovávány". Proto také nelenili křesťané, ač jim v tom bránili Židé, zmocniti se „kostí sv. Polykarpa". A když hejtman na žádosť Židů sv. tělo do plamenův uvrci a spáliti velel, „tu sbírali jsme jeho kůstky jako vzácné drahokamy". Známo jest též, kterak pohané hleděli křesťanům zmařiti, aby se nedomohli ostatků Svatých mučeníků, proto házívali je třebas i do moře, jen aby ti nenávidění křesťané se jich nezmocnili, a z nich ovšem nové posily a odhodlanosti pro svatou věc svoji nečerpali. Ten strach pohanský, tuším, pěkně vyjádřuje i starobylosť i pravosť učení o uctívání ostatků Svatých. Známo též, že od pradávna kosti Svatých zazdívány bývaly v oltáře, nebo jak Prudentius se vyjádřuje, „pod nohy (v nejsv. Svátosti přítomného) Boha! Slyšme jeho hymnu o sv. panně Eulalii, mučenici:

---

[343]) V čísle 258. katolického denníku „Čecha" letošního roku dočítáme se následující zprávy: „Proti ostatkům svatých, píše „Die kath. Bewegung", od tak zvaných „osvícenců" se všemožně brojí, a ti, kteří ze zbožnosti navštěvují místa, kde ostatky některého svatého se chovají, u nich se modlí, je v uctivosti mají, bývají často předmětem pohrdlivých, úštěpačných řečí, ano i v novinách jsou tupeni. I letošní vystavení roucha Páně v Trevíru dalo podnět k pomluvám, k mnohému zlehčování. Ale množství poutníků dalo pravdě zajisté nejlepší svědectví. Jak málo si váží svět ostatků svatých a světic, kteří nezdráhali se za pravdu položiti životy, za to velice si váží a za drahé peníze kupuje pozůstatky hrdin, velikánů, jichž život byl na mnoze pochybným, ano i docela nevěreckým. Malá ukázka nás poučí. Princ Albert anglický, manžel královny Viktorie, koupil kabát, který Napoleon (Nelson?) v bitvě u Trafalgaru měl, za 150 liber šterlinků (asi za 1500 zl). Lord Schaftesbury roku 1816. zub téhož hrdiny za 730 liber šter. (7300 zl.) Svazek spisů Shakespearových, s jeho vlastním podpisem, byl prodán za 120 lib. šter. (1200 zl.). Exemplář Boccaciova a Decamerona (Benátské vydání r. 1471.) za 2260 franků. Lenoška ze slonové kosti, kterou městu Lübecku Gustav Vasa daroval, byla roku 1832. za 58.000 zl. odkoupena. Kabát Karla XII., který měl v bitvě u Pultavy, koupen za 20.000 zl. Hůl Voltaireova byla v Paříži vyceněna na 500 fr. a také koupena. Vesta (!) Rousseauova prodána za 959 fr. Paruka filosofa Kanta za 200 fr. — Jeden Angličan nabídl r. 1834. řediteli franc. musea, p. Leonarovi, 40 000 zl. za jeden zub milenky známého kacíře Abelarda. (Co by byl dal za její jazyk?) atd.

Sic venerari et ossa libet,
Ossibus altar' et impositum:
Illa Dei sita sub pedibus
prospicit haec, populosque suos
Carmine propitiata fovet.

Ostatků Svatých neuctíval jen lid; sami biskupové nabádali k tomu všech věřících svých. Sv. Jan Zlatoústý chválí ty, kteří vzali těla sv. mučeníků Juvencia a Maxima, jimž pohané pohřbu odepřeli, a dodává: „Přistupujme proto často k nim, v uctivosti mějme hroby jejich a s věrou velikou dotýkejme se ostatků jejich, aby se nám skrze ně požehnání dostalo." (Oratio de SS. Juventio et Maximo.) Sv. Jeronym odmítá kacíře Vigilantia, jenž proti té úctě brojil, následovně: „Vigilantius želí toho, že ostatky Svatých v drahocenné schránky dávají se... Dlužno tedy vyhlásiti všechny biskupy nejen svatokrádci, nýbrž i hlupci, poněvadž takovou nepatrnou věc, rozházený popel, uschovávali v hedbáví a zlatě... Špatně tedy jedná biskup římský, přinášeje nejdražší oběť na kostích sv. Petra a Pavla, a v úctě maje rovy jejich jako oltář Kristův. Ano bloudí všichni biskupové celého světa, kteří přicházejí k basilikám mrtvých." (Contra Vigilant. n. 5.) Určitějšího svědectví, jak všeobecně rozšířena a známa byla úcta ostatků Svatých, nelze si věru ani přáti. Učený dominikán, P. Natalis Alexandre, ukazuje ve svých církevních dějinách (Histor. Eccl: saecl. 5. diss. 25.) mnohými doklady, že uctívati sv. ostatky bývalo zvykem v Jerusalémě, Kappadocii, Antiochii, Cařihradě, Pontu, Římě, Egyptě, Africe atd.

Kterak samému Bohu mila jest úcta ta, vysvítá mimo jiné třebas i z toho, co vypravuje Písmo svaté ve IV. knize královské, hlavě 13, verši 20—21. „I umřel Eliseus a pochovali ho. Lotrové pak z Moab přišli do země toho roku. Někteří pak pochovávajíce člověka uzřeli lotry, i uvrhli tělo mrtvé do hrobu Eliseova. Které když se doteklo kostí Eliseových, ožil člověk, a vstal na nohy své." Důraz a význam jest ve slovích: doteklo se *těla* Eliseova, *ožil* člověk, a *vstal* na nohy své! A v Novém Zákoně čteme ve Skutcích Apoštolských XIX. 11, 12. „I nemalé divy činil Bůh skrze ruce Pavlovy, tak že i šátky a pásky s jeho těla na nemocné nosívali, a odstupovaly od nich nemoci, a zlí duchové vycházeli." Zde jest zvláště pozoruhodno, že se významně praví: „I nemalé divy činil Bůh skrze *ruce* Pavlovy a že se i šátkům i páskám přičítá divotvorná moc. To bylo za časů Pavlových, tedy na začátku církve. Co to dokazuje, soudný a nepředpojatý čtenář zajisté znamená. „Fetišismus" Bůh podporoval asi sotva, a sv. Pavel „nižším názorům" tím nehověl tolikéž. Ať tedy nařkne pan dr. Masaryk z toho fetišismu samého Pána Boha a jeho Apoštola, ale ne katolickou církev, které podle toho jinak učiti možná nebylo a není, nechtěla-li a nechce-li svým tradicím, staré pravdě býti nevěrnou. Sv. biskup Augustin, jehož pan dr. Masaryk proti nám tak často cituje, uvádí ve své knize „O Městě Božím" ještě tyto velezajímavé zprávy.[344]) „Div, který se

[344]) Sv. Augustina O městě Božím, knih dvamecitma, přeložil dr. Frant. Lad. Čelakovský. Kniha XXII. hlava 8., v níž podobných příběhů možná se dočísti mnohých. Pozoruhodno jest, že sv. učitel dovolává se k tomu očitých svědkův, kteříž i při podivných skutcích byli i v čase, ve kterém světec psal,

v Mediolánė stal za našeho tam bytu, když jest slepý zase k zraku přišel, o tom lidé mnozí zvěděti mohli; nebo i veliké jest město, a císař tam tehdáž byl, a v přítomnosti nesčíslného lidu, který se k *tělům* sv. mučeníků Gervasia a Protasia sběhl, věc ta se stala; kterážto těla, když jsou ve skrytě (na neznámém dosud místě) ležela a nižádný o nich dosud nevěděl, sv. Ambroži biskupovi ve spaní jsou zjevená i nalezená, a při těch ten *slepý*, pozbyv slepoty své, *zase k vidění jest navrácen.* — Člověk jeden z ouředníků zemských, Hesperius jménem, který posavád u nás jest, má v kraji Fussalemském popluží. Zubedy řečené. Ten, když poznal, že s trápením dobytka i čeledi své dům jeho od zlých duchů tam příkoří trpí, prosil v mém doma nebytí našich kněží, aby některý z nich tam šel, jehož by modlitbami zahnáni byli. Šel jeden a obětoval tam oběť těla Kristova, modle se, jakž jest mohl, aby přestalo od těch duchů sužování; a tak z Božího smilování hned přestalo. Přijal pak byl týž Hesperius od přítele svého trochu země svaté z Jerusaléma, z toho místa, kdež Kristus Pán pochován jsa třetího dne vstal z mrtvých, a tu zemi pověsil v pokojíku svém *proto*, aby i on něco zlého netrpěl. Ale když dům jeho od těch přístrachů byl vyčistěn, co by se s tou zemí učiniti mělo, přemýšlel, kterouž déle v pokojíku svém pro uctivosť zdržovati nechtěl. I přihodilo se, že já a tovaryš můj, tehdá biskup Sinicenské církve, jménem Maximius, blízko odtud jsme byli. Poprosil nás, abychom tam zašli, což se i stalo. A když nám všecko vypravil, i toho žádal, aby ta země byla někde zakopána, a v tom místě modlitebnice učiněna, do které by se křesťané scházeli ku slavení věcí božských, nebyli jsme proti tomu, a tak ve skutek bylo uvedeno. I byl tam jeden mládenec selský mrtvicí raněný, který, jak o tom uslyšel, prosil rodičů svých, aby ho na to svaté místo bez prodlení zanesli. A když tam byl přinesen, modlil se a hned odtud sám pěšky zdráv odešel."

Proti úctě ostatků Svatých nelze se vysloviti z toho jediného důvodu, že o pravosti jejich tu a tam naprosté jistoty není, ano, že dokonce uctívány byly ostatky nepravé, ne svatých, že s nimi provozovány ničemné klamy a šalby. Užijme přirovnání na objasněnou toho. Je-li pak člověk oprávněn zavrhovati čtvrté přikázaní proto, že to neb ono dítě neví, kdo jest jeho skutečným otcem? Proto, že mu jmenován byl otec nepravý a ničemný? Patrně ne! Proč by tedy neplatila tatáž zásada ve věci věroučné, nahoře jmenované? Nad to dlužno připomněti pánům, kteří „vyšší názory" než my o tom mají, že veškterá úcta, kterou věřící ostatkům prokazují, pramení a řine z touhy uctívati skutečně Svatého; byť se tedy zmýlili v tom, jsou-li tyto kosti jeho čili nic, nezmýlili se a nechtěli uctívati jiného nic, než ostatku Svatého, církví uznaného, v čemž tedy nechybili. Moudří katolíci, mají-li pochybnosť o pravosti ostatků Svatých, uctívají je jen podmíněně, jsou-li totiž částkami a památkami oněch Svatých, které vzývati chtějí. Církev také vždy se o to starala, aby jen pravé ostatky Svatých věřícím se uctívati dávaly. Papež Řehoř Veliký poroučí sv. missionáři Augustiniovi, aby odstraněno bylo tělo, kteréž v Anglii uctíváno bylo jako mučenické tělo, nedějí-li se u něho

---

žili, že ho snadno z nepravdy usvědčiti mohli, kdyby se jí byl ve svém spise dopustil. Nečteme však o tom nikde nic!

zázraky a není-li dokázáno, že jest to pravé tělo skutečného mučeníka. Sněm Tridentský mimo to naporučil v sezení 25., aby nové ostatky Svatých bez předchozího schválení biskupova nedávaly se k veřejné a společné úctě věřícím. Odtud známé „authentiky“, které každý měj, kdož ostatky Svatých míti se domníváš!

Tím jsme krátce naznačili, co katolická církev o tom učí. Polemiky proti důkazům páně Masarykovým, milý čtenáři, od nás nežádej; pan doktor žádných nepodal a jen na to se zmohl, že podezříval, ztupil naši katolickou církev, předhazuje jí názory v té věci „nižší“ ba i dokonce „fetišistické“. Doufáme, že pojednání naše postačuje na obranu vznešené nauky katolické.

XIX.

O úctě blahoslavené Marie Panny v katolické církvi.

O tom, kterak zaujat jest pan prof. Masaryk proti katolické církvi, a jak málo zná dějinného vývoje jednotlivých jejích článků, jasné svědectví dává výpověď, kterouž učinil v konkretné Logice na straně 180. v § 137. Na místě tom tvrdí totiž pan doktor dvoje: předně poznamenává, že úcta Panny Marie jest také názorem nižším, a za druhé, že prý jest „pozdější“. Běží o výtku velikou, nutno tedy uvésti slova, jak ve zmíněném spise stojí. „Je pochopitelno, že monotheism katolický dle dob a míst často ustupoval názorům polytheistickým a dokonce i fetišistickým, a že dlouho jen dle jména panoval. Proto sám přizpůsobuje se nižším názorům, na jejich místo nastupuje, jako na př. svým učením o bohočlověctví Kristově, učením o trojici, poctou svatých a později Panny Marie a t. p.“

Pokud výtka páně Masarykova dotýká se „nižších názorů“, ba „dokonce i fetišismu“, jemuž prý katolicism na pospasy přišel úctou Panny Marie, netřeba po předchozí stati naší dokazovati, že tomu tak nebylo a není. Úcta Svatých jest vznešena, jest to díl Bohopocty, tedy ne „nižší názory a dokonce i fetišismus.“ Z tétéž příčiny úcta nejsv. Matky Boží není „názorem nižším ani fetišistickým.“ O pravdě slov našich přesvědčí se pan doktor, až se pokusí vyvrátiti předcházející článek náš, až se pokusí pro své „nižší názory ba do konce i fetišistické“ podati důkazy učeného a poctivého muže hodné. Kterak planými jsou slova páně Masarykova, a jak bez rozmyslu byla pronesena, vysvítá již z tohoto upozornění: Kteraký vyšší názor možná si mysliti o nejsv. Panně, dítku lidském, nám (mimo svou ctnost a ne svůj hřích) ve všem všudy podobném, než když se řekne, že stala se *Matkou* Syna Božího? Zdaž toho náš obyčejný život zkušenostmi nedotvrzuje? Nejvyššího vyznamenání dostává se ženě, která se stala matkou nějakého výtečníka. A za to, že my katolíci uznáváme i vyznáváme veliké přednosti, kterých se nejsv. Panně dostalo tím, že se stala matkou Ježíše Krista, jednorozeného Syna Božího, našeho Spasitele, kde ji tedy tak blízko Něho stavíme a nad ostatní všecky smrtelníky povyšujeme, za to nám pražský „filosof“ předhazuje „nižší názory“ ba dokonce i „fetišistické“. Takoví páni učí — logice!

Sv. Tomáš Aquinský jedenkráte praví, že Bůh mohl učiniti dokonalejšího tvora než byla Marie Panna — andělé na příklad —

že však nemohl učiniti vyššího a důstojnějšího tvora než byla **Matka** *Spasitelova*, Synu zajisté nikdo není tak blízek a jeho důstojnosti tak účasten jako matka. Proto také nazývá katolická církev nejsv. Pannu **Královnou** všech Svatých. Uvádíme tato slova katolického učence, abychom poznali, že ty „nižší názory" i takovým hlavám jako byl sv. Tomáš Aquinský, zdály se převysokými, ba nejvyššími. Jsme též zvědavi, jaké „vyšší názory" má pan Masaryk o nejsv. Panně. Prosíme, aby si s nimi jen pospíšil; nikdo nebude mu za ně nás vděčnějším!

Po těch poznámkách můžeme s dobrým svědomím nechati „nižších názorů", kterým jsme propadli, podle učení Masarykova, a můžeme celou myslí přistoupiti k dalším jeho vývodům a sledovati je nevyrušeně. Pan professor tvrdí, že prý úcta k Panně Marii jest „pozdější", to znamená, že z počátku v církvi nebývala. Škoda, že pan doktor neráčil býti v té věci trochu otevřenějším, že nepověděl, kdy první stopy úcty té se jeví, a kde před pozorovatele vystupuje jako hotová událost. Nutno nám proto dovolati se v té záležitosti auktority cizí, panu dru. Masarykovi zajisté sympatické, míníme protestanta **Schultze**, jenž tvrdí,[345]) že prý po **pátém** století jest úcta nejsv. Panny zcela zřídlna, před tou dobou že jí však ze křesťanských starožitností dokázati nelze. Je-li s tím pan Masaryk spokojen, nevíme; v tom shodují se oba páni, že úctu marianskou pokládají **pozdější**. Ukažme, že tomu tak není, a že v té věci pan dr. Masaryk dofilosofoval a se svou velikou, nesvědomitou neznalostí notně blamoval.

Kdo tvrdí, že úcta k Panně Marii jest **pozdější**, patrně nečetl anebo již zapomněl sv. Evangelium. Čteme totiž v něm, a prosím Evangelium jest **první** knihou o křesťanství, že Bůh poslal anděla svého do Nazareta k panně, jejíž jméno bylo Maria. Posel Boží pak **uctil** ji pozdravením, jemuž dosud se říká „andělské", uctil ji pozdravením tím z rozkazu, z poslání Božího. Velebí ji, že jest milostiplnou, že našla milost u Boha, že bude matkou Syna Božího. To jsou všemu světu známé věci. Viděti však z nich na jisto tolik, že Maria uctěna na rozkaz Boží od anděla dříve než o křesťanství byla řeč. Pán Ježíš teprve po čase přišel na svět podle Evangelia, a církev svou založil až poslední čas života svého, nedlouho před smrtí. Sám choval se k nejsv. Panně na nejvýše uctivě, to jest uctíval ji, jak viděti z toho, že první zázrak na její přímluvu učinil. Umíraje pamatoval na ni a odporučil ji svému miláčkovi (sv. Janu). Smí jí podle toho křesťanství zapomínati? Možná podle toho o pozdější úctě nejsv. Panny mluviti? Je-li Evangelium lživo, ano; platí-li a je-li pravdivo, nikdy! Panu doktorovi bude tedy věc chytiti za jiný konec; pravost a platnost sv. evangelií zde rozhodnou. K té práci učenému pánu z plna srdce gratulujeme, a již napřed výstrahu dáváme, aby

---

[345]) Cf. V. **Schultze** „Archaeologische **Studien** über altchristliche Monumente 1870. Článek šestý „Die Marienbilder in der altchristlichen Kunst", v němž výslovně se praví: „Dass der Mariencultus im eigentlichen Sinne des Wortes sich aus den Denkmälern der Kunst erst seit dem **Fünften Jahrhundert nachweisen lasse**." Netřeba zvláště podotýkati, že mínění páně Schultzovo není správno v tom, že uctívání Marie Panny ze starých obrazů dokázati lze teprve po pátém století; nám v naší záležitosti dostačí, když jsme na jisto postavili, že i protestantští učenci vyznávají, že po pátém století již o úctě marianské pochybnosti není.

snad zase neopisoval kde co najde v racionalistických knížkách protestantských, poněvadž theorie ty jsou dobře známy, a naši učenci, kteří písmem svatým se zabývají, vyplatili by takovou práci, jak náleží!

Podle evangelia jest jistým: úcta nejsv. Panny jest tak stará jako křesťanství samo. Bez nejsv. Panny není Krista ani jeho díla, není křesťanství. V dalším ukážeme, kterak vyznavači Kristovi nikdy té úcty nezapomínali; od pátého století sestoupíme až k prvnímu a najdeme všude úctu k nejsv. Panně, a k tomu, úctu, která ve věcech nejdůležitějších, vše rozhodujících, jest totožna s naší úctou dnešní. Úcta k nejsv. Panně jest tak křesťanství přirozena, že sám protestantský spisovatel Dietlein kárá za to protestantismus, že ustavičně utíká před Matkou Boží, že jí nedopřeje ani pozdravu, který jí věčný Otec po andělu poslal. Každému jinému člověku, když zemřel, smí se prý za hrob volati: Buď s Bohem! jen ne Matce Boží, jen jí nesmíme říci, co řekl anděl: *Ave Maria!* Proč nesmíme toho říci? Bylo by to katolickým![346])

Kdo nejsv. Panně nepřejí křesťanské pocty, prohřešují se podle slavného Hettingra proti veškerému křesťanskému smyslu a citu.[347]) Jeho slova (o protestantech) jsou: Nemají ani slovíčka uctivého pro tu, kterou anděl Hospodinův zdravil, které Syn na kříži umíraje lásku projevil, kterouž uznal matkou svou v tom okamžiku, ve kterém k Otci volal, kterou nebesa zvala „milostí plnou", na které spočívalo oko Boží od věčnosti protože od věčnosti vyvolil ji Otec za matku Spasitele. Viní ze lži Ducha svatého, jenž ústoma jejíma prohlásil: Ejhle, od nynějška blahoslaviti mne budou všichni národové. (Luk, 1, 48.) Náš nejvniternější cit praví nám, že kdo chce ctíti Syna, nesmí zneuctíti matky; tento hlas přírody protestantismus zapřel, aby prý uctíváním Matky „cti Pána našeho Ježíše Krista, jediného prostředníka a Spasitele, umenšeno nebylo." Tak to pravil Preuss (Exam. Chemnitii.) a tak to praví protestantism podnes.[348])

Nevěrecký prof. dr. Hase předhazuje nám ve své polemice, že prý Marii jako Boha ctíme — „Marienanbetung." Proti tomu poznamenal prof. Hettinger: „Nevšímáme si předhůzky té." Jest vskutku s podivením, co se nám přikládá, aby se na nás útočiti mohlo. Kterak Pannu Marii ctíme, vyloženo již zásadně ve článku předcházejícím. Doplněno jen budiž, že ji ctíme více než jiné Svaté, ale ne tak jako Boha ani ne takovou úctou. Úcta její v theologické mluvě sluje „hyperdulia", kdežto úcta, kterou vzdáváme Bohu, zove se „latria". Proti Hasovi uvedl dr. Hettinger v poznámce ještě tato památná slova (Op. cit. pg. 198. 1.): „Ten, jenž zbavil Krista Pána lesku božstva, vidí ovšem v Jeho matce jen prosté dítě z lidu". Uvádíme slova zlopověstného Hase, aby zřejmo bylo, s jakými lidmi táhne proti nám do pole pan dr. Masaryk. Opovažujeť se tento „filosof" ve svém spise o samovraždě předhazovati nám „Marien-

---

[346]) Dietlein, Evangel. Ave Maria. Halle 1863.

[347]) Hettinger, Apologie des Christenthums, VI. Aufl. Band II. Abth. 1. pg. 498.

[348]) Preuss, Die Lehre von der unbefleckten Empfängniss. Berlin 1865. Ve spise tom tvrdí se, že „protestantské svědomí" „čest Boží a Kristova" vyžadují, aby život a působení matky Boží byly snižovány! — V roce 1872. obrátil se však Preuss ku katolické církvi, a spis svůj o Panně Marii odvolal dne 2. února.

vergötterung", že z Marie Panny děláme bohyni! Píšeť na straně 192. v poznámce prvé doslovně: „Der Aberglaube (totiž ve Španělsku) ist in voller Blüthe. Die Marienvergötterung (prof. Masaryk sám slovo to dal silněji vytisknouti!) ist so weit gediehen, dass sie Christus ganz verdrängt hat. In jeder religiösen Familie beten die Kinder: „Mit Gott gehe ich zu Bette, mit Gott stehe ich auf, mit der Jungfrau Maria und mit dem heiligen Geist." Že by ve Španělích nevěřili v Krista Pána a to pro samu úctu k nejsv. Panně, zní tak „španělsky", že si pan doktor musí vyhledati někoho jiného než nás, aby mu věřil. Vždyť viděti přece, že jméno „Maria" dáno před slovo „Duch Svatý" k vůli rýmu; nemožno tedy psáti „Marienvergötterung". Kdo se také na modlitbičku tu dívá okem nepředpojatým (my věříme, že dr. Masaryk uvádí správně a dle původního textu španělského!) neuhlídá v ní, že by úcta nejsv. Panny byla úplně vytlačila Krista. Praviť se v ní: Jdu spat s Bohem, vstávám s Bohem. Slovo Bůh jmenuje se dvákráte a označuje první i druhou božskou osobu, *tedy Krista*, jak viděti z toho, že po třetí jmenuje se třetí božská osoba, Duch Svatý. Než dejme tomu, že výkladu našeho připustiti nelze, co z toho plyne? Káže tak katolická církev? Schvalují, trpí a rozšiřují to španělští biskupové, kněží bohoslovci? Obcoval jsem sám se Španěly, četl jejich marianské listy „La voz dominicana", a nikde jsem neznamenal, že by úplně svou pověrou a převrácenou úctou marianskou byli úplně zatlačili Krista. Španělé právě v té věci jsou lepšími než kdokoli jiný. Ostatně i u nás v Čechách, v rodinách dobře po katolicku smýšlejících, malé děti modlívají se ráno i večer „Andělíčku, můj strážníčku", a nikomu proto nenapadá předhůzky činiti rodičům, že tím zatlačují Krista Pána. Každý ví, že se dítěti dá, co je vábí: věci a modlitby těžší, vážnější nechají se na dobu pozdější, až jsou děti schopnějšími. Aby tak slovutný pan professor českým matkám zakázal tu pověru, a poučil je, že páší se svými dítkami „Engelvergötterung"!

Dříve, než se pustíme do historicko-dodmatického rozboru otázky naší, nebude snad nezáhodno poznamenati toto: Jakoby se mýlil, kdoby, hledě ku přítomnému rozkvětu literatury české, ku vybroušené řeči, ustáleným nynějším formám, prohlásil, že řeči české před nimi nebylo, tak by se mýlil, kdoby vyhlásil, hledě ku přítomné úctě k nejsv. Panně a rozmanitým pobožnostem, kterými se ctí v katolickém světě, a kterými dříve se nectila, že úcty Marie Panny dříve nebylo. Je pravda, že všecky nynější pobožnosti, všecky věroučné články tak vyvinuty (a některé vůbec) nebyly jako nyní, ale není pravda, že scházel podklad dnešní úctě, myslím víra v mateřství nejsv. Marie Panny. Ten byl od počátku křesťanství, jak už jsme ze sv. evangelií toho připomenuli, a jak nyní zevrubně dovodíme z dějepisu církve Páně. Klamou se proto všichni, kteří úctu nejsv. Panny považují „pozdější"; úcta ta jest se křesťanstvím současna.

Začněme pátým stoletím, a tažme se, co věřilo o nejsv. Panně? Nenajdeme li podkladu, čili hlavních tahů naší nynější úcty, připustíme, že byla „pozdější". Ne o formu, nýbrž o věc zde běží. Že nejsv. Panna v pátém století růžencem nebyla uctívána, víme dávno. To také zde nerozhoduje, nýbrž, jaká byla víra, která jest podkladem, a to jediné spolehlivým podkladem úcty každé, tedy i marianské. Zkoumejme tedy století páté!

Vážený učenec německý, H. Liell, zaměstnává se tím ve svém důkladném díle[349]) velmi obšírně a dovolává se při tom slovutného historika, biskupa Hefela. My z děl těch podáme jen obsah, abychom nebyli příliš rozvláčnými.

Roku 428. stal se Nestorius biskupem Cařihradským. Kněz Anastasius, podle jiných biskup Dorotheus, měl u přítomnosti jeho kázaní, ve kterém varoval, aby se neříkalo o Panně Marii, že jest „rodičkou Boží"; Maria jest jen člověkem, a ten přece nemůže poroditi Boha. Shromážděný lid pohoršil se velice slovy těmi, a choval se výhrůžně proti odvážnému kazateli. Tu povstal výmluvný Nestorius a ujal se napadeného. Blud Nestoriův podává sv. Vincenc Lerinský asi takto: Nestorius zavádí, rozeznávaje dvě podstaty v Kristu, najednou i dvě osoby, a chce bezpříkladným zločinem míti dva syny Boží, dva Kristy, jednoho Bohem, druhého člověkem, jednoho z Otce, druhého z matky narozeného. Na ten způsob učí, že Maria není rodičkou Boží, nýbrž jen rodičkou Krista; poněvadž prý z ní nenarodil se onen Kristus, který jest Bohem, nýbrž jen ten, který jest člověkem. (Sr. Commonitor. c. 12. alias 17.) Toto učení pobouřilo lid velice. Sv. Cyrill Alexandrinský, jehož pan dr. Masaryk charakterizoval[350]) slovy „Pod jeho netrpivým patriarchatem Hypatia od křesťanů usmrcena. Příkře vystoupil proti Cařihradskému patriarchovi Nestoriovi", psal o tom papeži Coelestinovi následovně: „Poněvadž velmi mnoho lidí v kostele bylo a velectihodný Nestorius na biskupském stolci Cařihradském seděl, povstal (totiž biskup Dorotheus) a volal hlasem daleko slyšitelným: Nazve-li kdo Marii „rodičkou Boží", bude dán do klatby. Shromáždění sděšením vykřiklo a hned ven se hrnulo, jelikož nechtělo nic míti s těmi, kteří takové náhledy měli." V dalším doličuje, kterak v Cařihradě samém lepší část křesťanů nepřijala učení Nestoriova, a kterak biskupové ostatního křesťanského světa nelibě nesli myšlénky jeho. V čelo jejich postavil se sv. Cyrill sám. Zpočátku hleděl Nestoria obrátiti a na jinou přivésti po dobrém. Když to však nic neprospívalo, psal na konec papeži do Říma, „poněvadž starým jest zvykem naší církve v takových záležitostech dopsati Svatosti Tvé." Papež nelenil a svolav synodu do Říma 430. uložil sv. Cyrillovi, aby od Nestoria písemné projádření vymohl, že domněnku svou zavrhuje a budoucně pravou víru o Kristu a jeho vtělení míti chce. Kdyby tak učiniti nechtěl, ať mu Cyrill oznámí, že jest z církve vyloučen. Než to světec učinil, shromáždil synodu v Alexandrii, a vyvrátil krátce a jasně bludy Nestoriovy. Vývody Cyrillovy rozděleny ve dvanáctero vět, které krátce podávaly učení Nestoriovo a je zavrhovaly. První z nich praví: „Kdo nevyznává, že Emmanuel pravým jest Bohem a sv. Panna proto bohorodičkou, jelikož tělem učiněné Slovo podle těla porodila, budiž z církve vyloučen." Cf. Denzinger, Enchiridion Symb. et Def. ed. 5. p. 23. XII. Usnesení této synody sděleno Nestoriovi. Jelikož však Nestorius se o ně nestaral a spor hrozivějším se stával, svolán všeobecný sněm do Efezu, a zahájen 21. června 431. Nestoriovi posláno troje pozvání, on však nepřišel.

---

[349]) Liell, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben. Freiburg in Breisgau 1887. (B. Herder.) Pg. 19—111.

[350]) Sr. Dr. Masaryk, Stručný náčrt dějin filosofie novověké. Strana 336.

Sv. Cyrill, jakožto předseda, zahájil sněm, jehož se súčastnilo přes 160 biskupů. Pojednávati o průběhu celé synody není zde na místě; nás jen interessuje, kterak a co dokazovali shromáždění biskupové o nejsv. Panně, měli-li již tehdy základ veškeré úcty marianské čili nic. Je-li tomu tak, jest patrným, že pan dr. Masaryk svou „pozdější“ úctou Panny Marie se zlou se potázal. V té příčině bylo by nám především upozorniti na sv. Cyrilla Alexandrinského, zvláště na řeč, kterou měl na sněmě Efezském. Podobně má se věc s kázaním, které měl před Nestoriem sv. Proclus, a v němž obhajoval titulu „bohorodička“ (Liell, 25.). Leč odezíráme od toho a spokojíme se obsahem spisu Jana Cassiana z roku 434., nadepsaného „De incarnatione Christi contra Nestorium, libri septem“. Ve spise tom uloženo jest asi toto: „Pravíš, kacíři, buď si kdo buď, že Marii nelze zváti θεοτόκος čili „boží rodičkou“, nýbrž jen Χριστοτόκος, to jest „rodičkou Krista“, jelikož žádná matka neporodí dítě, jež by starší bylo než ona. Důkaz podávám ti ze svědectví Božích.“ Z nesčetných míst, kteráž uvádí, jmenujeme jen toto: Duch svatý sestoupí v tebe a moc Nejvyššího zastíní tebe, pročež co se z tebe svatého narodí slouti bude Syn Boží... Kterak možná se zde vytáčeti? Kterak možná víc a určitěji mluviti? Bůh sestoupí v tebe, a Syn Boží se narodí! Chceš-li, zkoumej, je-li Syn Boží Bohem čili nic; zkoumej, je-li ta, která Boha porodila, „bohorodičkou“. Než nelze nám ani v tom pokračovati, a odkazujeme na záslužný spis Hefelův, abychom se příliš nezdržovali. Nám jen na tom zde záleží, že sám Nestorius, jenž učením svým zajisté nemálo by přispěl domněnce Masarykově, když mu učiněna byla předhůzka, že učení jeho jest „nové“ čili „pozdější“, nedovedl se proti ní ubrániti. Tím však nepřímě dokázal, že hlavní věc, podstata úcty marianské, její přední důvod a příčina, to jest víra, že nejsv. Panna byla vždy v Církvi uznávána „bohorodičkou“, jest prastarou a nikoli „pozdější“. Ano Nestorius jest tak poctivým, že své učení uznává *odporným* učení sv. Otců, a omlouvá se posluchačům, aby odpustili, že jim neřekl více; byl by prý tak najisto učinil, kdyby onoho rozporu se sv. Otci byl neuznamenal. (Serm. 26. de Incarn.) Významno jest, kterak také papež Coelestin mu předhazoval, že drzou rukou dotýká se staré víry, že bojuje proti apoštolům, zavrhuje proroky atd.

Základní tedy učení o Marii Panně — bohorodička — nacházíme ve století tomto zcela ustálené. Úcta naše marianská zakládá se však hlavně na učení tom. Ze slov, kterých užívají obhájcové věroučné pravdy té, patrno, že s největší uctivostí k Marii se mají; pohoršení, které lid křesťanský vzal z prohlášení Nestoriova, jest zřídlem i víry i úcty jeho k nejsv. Panně. —

Též jiné články víry o nejsv. Panně, které byly příčinami té neb oné pobožnosti marianské, vyskytují se zcela určitě a jasně ve století pátém. Tak na př. učí sv. Augustin o panenském početí nejsv. Matky Boží: „Syn Boží počal se z Ducha Svatého a Marie Panny.“ Na doklad toho uvádí známou rozmluvu nejsv. Panny s andělem. Podobně učí sv. Leo upozorňuje na to, co mnozí přehlédají odpírajíce této výsadě Matky Boží, že totiž početí Kristovo stalo se z Ducha Svatého a ne způsobem u jiných matek obvyklým. Kdo víry nemá, ovšem tomu za pravdu nedá; nám křesťanům jest však na to upozorniti, že Bůh podle bible stvořil Adama a Evu

též způsobem zvláštním a ne u lidí obvyklým. Než na tom nám zde tolik nezáleží: nám běželo jen o to, bychom konstatovali, že i ten článek víry znám byl, úcty k nejsv. Panně jistě neomezil, nýbrž ji šířil. Podobně věřeno, že Maria „pannou“ zůstala i po porodu, jak předpověděno skrze proroka „ejhle, p a n n a počne *a* porodí Syna.“ Spojka *a* náleží témuž podmětu: „ejhle,... *panna* p o r o d í Syna.“ Sv. Otců, Prokla, Lva etc. netřeba proto uváděti. O panenském životě manželském Marie Panny též určité máme z té doby zprávy: sv. Cyrill Alexandrinský, sv. Augustin, sv. Hilar atd. dosvědčují toho. Maria považována beze hříchu, a to nový, mocný podklad její úcty. Za svědka toho uvádíme sv. Augustina (De natura et gratia, c. 36, n, 42.). Všecky známé tyto věci uvádíme, bychom ukázali podklad úcty marianské, bychom jej ukázali ne z doby „pozdější“ nýbrž z doby *té*, z doby staré. „Sacramentarium Gelasianum“ (z pátého století) uvádí již č t y ř i m a r i a n s k é svátky, patrné to svědky „pozdější“ úcty Marie Panny. Svátky ty byly: Očisťování, zvěstování, nanebevzetí a narození Marie Panny. Kterak uctívali křesťané nejsv. Pannu o těchto svátcích jejích, ukazují jasně modlitby, které z mešních formulářů zde uvádíme. O narození Marie Panny modlil se kněz: „Prosíme Tebe, ó Bože, aby nám mocná přímluva sv. Panny pomohla, jelikož slavíme den šťastných jejích narozenin. Skrze Krista Pána našeho. Amen.“ Čtenář znamená zde předně úplnou shodu se dnešními modlitbami církevními; po té vidí, že: α) Prosby ty konaly se vlastně Bohu — „Prosíme Tebe, ó Bože“ β) byly však doporučovány sv. Panně: „aby nám mocná přímluva sv. Panny pomohla“; γ) nezatlačily Krista — „Skrze Pána našeho Ježíše Krista.“ Podobně zní modlitby ostatní, jen že v nich přicházejí nové motivy, pro něž křesťané Matku Boží ctili, motivy, které platí podnes, nad něž v podstatě jiného nemá pobožnosť naše žádná, a na nichž vlastně více nebo méně zakládá se katolická pobožnosť každá. Na zvěstování Marie Panny zní stará modlitba následovně: „Ó chraň nás,“ ó Bože, jež jsi nebeským pokrmem nasytil, ode všeho zlého prosíme Tě, na přímluvu blažené, slavné, vždy panny a matky Boží Marie; skrze Krista Pána našeho. Amen.“ Jak vynikaly svátky marianské mezi ostatními svátky, povídá nám sv. P r o c l u s: „Svátky všech Svatých.“ jsou jeho slova, „všecky jsou podivuhodny, avšak žádného nelze přirovnati ke slavnostnímu dni dnešnímu (a nyní uvádí světce starozákonné). Žádného z nich nelze přirovnati ku nejsv. Panně, bohorodičce Marii, poněvadž toho v životě nosila, kteréhož oni jen v obrazích (předpověděních) viděli.“ (Liell, Op. cit. 39. seqq.) Sv. Cyrill má v jednom kázaní věci podobné, jen že zvláště připomíná chrámů, které pravověřící nejsv. Panně všude vystavěli. (Homil. XI.) „Abychom pochopili důkaznosť slov těchto, budiž na to upozorněno, praví L i e l l, že sv. Cyrill to praví jako něco, co se rozumí, co není nic nového, nic nezvyklého; že to praví neboje se, aby snad z tolika biskupů někdo mu neodporoval, nýbrž věda, že všichni se s ním v tom srovnávají a svědectví vydají, že v jejich vlastech tatáž úcta k Marii Panně jest zavedena. Tyto četné, po celé církvi rozšířené chrámy marianské nepovstaly zajisté najednou, ani různicemi a spory Nestoriovými, nýbrž pomalu a byly už před nimi. Z čehož čtenář jasně vidí, že v p á t é m s t o l e t í o „pozdější“ úctě Panny Marie mluviti nelze, že ze sporův i obran, které v ty časy vedeny, dlužno nejen úctu marianskou konstatovati, nýbrž ji položiti v časy rozhodně d ř í v ě j š í!

Vizme století čtvrté! I v něm nade vši pochybnost jest zřejma nejdůležitější pravda: Maria jest bohorodičkou. Podklad tedy úcty marianské jest zde nepopíratelně. Kdo se chceš přesvědčiti, všimni si samého sněmu efezského, sv. Athanasia (lib. c. Arium, or. 4), sv. Theophila, sv. Řehoře Nazianského, sv. Felixa, sv. Julia († 352.) atd. Celý věk čtvrtý věří dále, že Maria vždy pannou zůstala: před porodem, v porodě i po porodě. Dostačí o tom přečísti sv. Ambrože „De instit. virg. c. 7.“ a hlavně sv. Jarolíma „De perpetua virginitate B. Mariae adversus Helvidium“ S věrou šla stejným krokem i úcta k nejsv. Panně; nemožno tudíž ani v tom století mluviti o ní jakožto „pozdější“. Sv. Epiphanius (Adv. haer. 79. n. 7.) praví: „Maria budiž ctěna, Otci, Synu a Duchu svatému klaňme se, Marii však neklaň se nikdo.“ V posledních slovech též označeno, že v úctě té „nižších názorů“, ve smysle páně Masarykově nebylo, že úcta marianská zcela správna byla a podstatně tatáž jako nynější. Nejsv. Panna stavěna vzorem dokonalosti, jehož pravý křesťan měl by si hleděti. Toho dočítáme se u sv. spisovatelů tehdejší doby velmi často. Sv. Ambrož dává ji za vzor pannám následujícími slovy: „Budiž vám aspoň znázorněn panenský život Mariin, v němž jako v zrcadle jeví se krása panictví a ctnosti; tím spravujte život svůj, co vám ukazuje jako mistrovský kus ctnost a všecko, čeho opraviti, rozmnožiti, zachovati třeba. První pobídkou pilného učení jest výtečný učitel sám. Kdo jest však výtečnějším než matka Boží? Co zářivějšího nad tu, kterou nejvyšší jas si vyvolil?“ ... Podobně sv. Jarolím (ad Eustoch.), sv. Cyrill Jerusalemský (v katechésích XXXIV.) a jiní, tak že sám Lehner, nám tak velice nepříznivý, vyznává, že již ve třetím a hlavně ve čtvrtém století nutno přiznati, že zmíněné dokonalosti Marie Panny všeobecně se uznávaly. Sv. Athanasius znal asi víru i úctu tehdejšího světa k Marii, proto možno pokládati následující modlitbu jeho ozvěnou všech. „Slyš nyní, dcero Davidova,“ toť jeho slova, „nakloň sluchu svého modlitbám našim. Vzpomeň si na nás, ó Panno přesvatá, a dej nám za nepatrné chvály, které Ti činíme, hojně z pokladů Tvých milostí, kterými jsi plna. Ó královno, ó matko Boží, oroduj za nás!“ [351]) A sv. Efrém (Serm. 2. de laud. Virg.) modlí se mimo jiné: „Ty jsi hříšníkův a málomocných jedinou pomocnicí a zprostředkovatelkyní! Ty jsi tonoucích nejjistějším přístavem, Ty jsi útěchou světa, zajatých osvoboditelkyní... Pod ochranu Tvou utíkáme se, svatá Boží Rodičko... Nedůvěřujeme leč Tobě, neposkvrněná Panno!“ Tak smýšlelo čtvrté století o Marii Panně!

Co věřilo o Marii Panně století *třetí* a kterak ji uctívalo, zase hlásají strážcové naší víry, sv. učitelé církevní. Papež Felix I. († 275.) píše: „Věříme v Pána našeho Ježíše Krista, jenž narodil se z Marie Panny, (věříme) že jest věčný Syn λόγος Boží a ne jen člověk od Boha přijatý — jak praví theorie, kterou popisuje ve Stručném náčrtě dějin filosofie pan dr. Masaryk — a od onoho rozdílný. Syn totiž Boží nepřijal na sebe nějakého člověka, tak že by tento byl od něho různým, nýbrž Bohem jsa pravým, stal se i člověkem pravým, Tělem jest učiněn z Panny.“ (Liell 61.) Čtenář vidí, že podstata, nejdůležitější částka naší víry Marii Panně jest zde zcela

---

351) S. Athanasius, Sermo in annunt. Mariae.

určitě projádřena. Jako Felix I. tak učí sv. Cyprian ve spise „De idolor. vanitate“ edit. Baluzi pg. 452. — „De bono patientiae“, ed. Baluzzi pg. 493. Též Origenes (Hom. VII. in Luc.), Tertullian (Hom. XVII. in Luc. jakož i ve spisku „De carne Christi.“) sv. Hippolytus (C. haer. Noëtii 17.), Dionysius Alexandrinský (In ep. synodica ad Paul. Samosat.) a mnozí jiní. Také v tomto století považována nejsv. Panna vzorem vší dokonalosti, a byla uctívána. Hippolytus, Dionysius, Cyprian a Origenes nazývají ji významně „Svatá Maria“, a poslední pobádá (Hom. VII. in Luc.) ženy, aby Marii ctily a příkladem jejím se řídily. Jako počátek hříchu ze ženy byl na muže přešel, tak i počátek spásy od žen byl (mluví o svaté Alžbětě a nejsv. Panně), aby vůbec všecky ženy slabosť pokolení svého odložily a následovaly života a skutků paní těchto.“ Z toho zřídlno, že „pozdější“ úcty k Marii ve třetím století nebylo!

Proberme století *druhé!* Ve století tomto podávají nám víru křesťanstva o nejsv. Panně svatí učitelé Irén a Justin. Svědectví jejich jest váhy veliké. Sv. Irén sám vykládá, že jest žákem Polykarpovým, o němž zase známo, že byl žákem Janovým.[352]) Spisy Justinovy a Irénovy jsou všeobecně známy („Dědictví sv. Prokopa v Praze vydalo je též česky) a váženy. Náuka v nich uložená, obsahuje tutéž víru a tytéž ukázky pocty k nejsv. Panně, které jsme nalezli ve stoletích předcházejících. Maria jest „bohorodičkou, pannou, počala z Ducha Svatého“ atd. Dlouhým a zde snad i nemístným bylo by ze spisovatelů těch dokládati učení toho. Kdo se chceš přesvědčiti, přečti si Liella od stránky 78—99. O úctě Marie Panny ve století tomto dlužno poznamenati: V předcházejících stoletích (třetím, čtvrtém a pátém) bylo možná zjistiti úctu tu všude a podati doklady toho četné, že Marie výslovně „svatou“ jest zvána. Ve druhém století nelze přímě dokázati toho, jakkoli zachované zprávy o učení nejdůležitějším, jež jsme prohlásili zdrojem vší pocty a důstojnosti Marie Panny, učení, že Maria jest „Bohorodičkou“, zcela určitě se vyskytuje. Důvod, pro který nejsv. Panna ve století druhém výslovně nejmenuje se „svatou“, důvod, pro který neklade se na její následování hodné ctnosti[353]) *takový důraz* jako ve století třetím, záleží v tom, že tehdejšímu věku především s těmi učeními a obtížemi činiti bylo, kterých zpříma se dotýká, jichž tak houževnatě hájí a určitě formuluje. Ten dojem činí na nás oba sv. učitelé Irén a Justin. Odpůrcům svým pravíme: Dokažte nějakým positivním faktem: α) že Maria Panna ve druhém století ctěna nebyla; β) dokažte, že podkladu úcty její — θεοτόκος — určitě známo a hájeno nebylo; γ) dokažte, že nepravdu měli oni učitelé století následujícího, kteří úctu nejsv. Panny výslovně schvalovali, obhajovali, šířili, a při tom toho se dovolávali, že jen tomu učí, jen tomu věří a jen toho obhajují, co od předků dostali. Jak se dostala úcta marianská do církve? Proč odnikud proti ní pravověrní nebrojili? Proč jí proti haeretikům tak rázně hájili? Proč nikým dosud z novoty usvědčeni nebyli? Odkud jejich podivuhodná

[352]) Sv. Irén (Ep. ad Florin.) dí, že často vídával Polykarpa, slýchal jeho učení a přednášky v církvi Smyrnenské, a že si vše hluboce do srdce vštípil.

[353]) Ostatně máme doklady, ve kterých výslovně jmenují se dvě ctnosti nejsv. Panny: dvě ctnosti, které jsou všech ostatních matkou a strážkyní, — *poslušnosť a víra,* — jak toho dosvědčují sv. Justin a Irén (Lib. V. c. 19. et lib III. c. 22.)

shoda, a to zrovna ve věcech nejdůležitějších, vše rozhodujících? Příčin, pro které Maria Panna a její úcta nestojí „v popředí diskussí" ve druhém století, možno z dějepisu tehdejší doby uvésti několik, ano sám „Stručný náčrt dějin filosofie", jejž vydal pan dr. Masaryk, po stránce negativní dobře to ukazuje. Než přes to přese všechno, dlužno upozorniti na to, že dvou ctností Marie Panny připomíná i toto století. Není tedy ani druhý věk křesťanského letopočtu bez projevu úcty k nejsv. Panně. Svědky toho jsou oba jmenovaní svatí učitelé, kteříž, ačkoli polemikami a jinými otázkami byli zaměstnáni, nezapomněli chváliti *poslušnosti a víry* Marie Panny, tedy zrovna toho, co křesťané od jakživa považovali (mimo mateřství) hlavními příčinami důstojnosti nejsv. Panny a úcty k ní. Sv. Justin (In dialogo c Tryph. n. 100, 105.) jmenuje výslovně neposlušnosť Evinu příčinou neštěstí lidstva, a staví proti ní nejsv. Pannu jako protivu. Sv. Irén (Lib. III. c. 22.) praví podobně, „že Maria Panna poslušnou jest nalezena byla". Týž sv. učitel uvádí však mimo tuto ctnosť ještě jinou, totiž víru nejsv. Panny, jak každý se na označeném místě přesvědčiti může. Uzel, který Evina neposlušnosť uvázala, Mariina poslušnosť rozvázala; co totiž Eva nevěrou učinila, to Maria věrou odčinila, tať jsou asi jeho slova. Vidíme tedy, že ani druhému století nescházejí tytéž věroučné myšlénky, ano tytéž chvály. tedy vlastně pocta, které mají o Marii Panně století pozdější; ano shledáváme v nich úplnou podobu, jednotu. Druhé století vyznávalo, že Maria Panna jest pravou matkou Krista Pána; větší chvály a přednosti nejsv. Panně po dnes nemůže dáti ctitel žádný.

Učení a víru století pátého, čtvrtého, třetího a druhého o Marii Panně právě jsme slyšeli, a přesvědčili jsme se o slovích Ireneových, že hlásá se víra v církvi svaté pořád tatáž a stejná, proroky, apoštoly a učenníky dotvrzená. Ve všech stoletích slyšíme zaznívati z úst církevních učitelův a obhajcův: Čemu učíme, co kážeme, zvěstujeme a věříme, jest učením apoštolským. Tažme se nyní Apoštolův a učečenníků, dovolávají-li se jich Otcové právem čili nic; zkoumejme, učili-li Otcové správně, že Maria jest bohorodičkou, pannou před porodem, v porodu i po porodu; zpravují-li nás, že již za jejich časů Marii úcta vzdávána? Proberme kus po kuse!

Maria jest bohorodičkou. Pro základní tento článek jest tolik důkazného materiálu, že nám nutno vybírati a jen oněmi výpověďmi se spokojiti, které výslovně připomínají, že tak věřívalo se za věku apoštolského, tedy ve století prvém.

Ve století pátém napomíná sv. Cyrill Alexandrinský Nestoria, aby uctivě přijal „víru, kteráž od apoštolův a evangelistů církvi dána byla." Na sněmě efezském tvrdí v kázaní veřejně, že „Nestorius nerozumí víře apoštolův a evangelistů" (Hom. XI.) Papež Coelestin I. praví, že „Nestorius vytlačuje z víry, kterou nám apoštolé hlásali, slova naděje a spásy celého života." Theodoret psal, že „Nestorius vede zřejmý boj proti dogmatům apoštolským a proti sv. Otcům, kteříž od kolébky evangelia vždy byli pravými vůdci a učiteli víry," poněvadž zavádí onu pohoršlivou novotu, že nesmí se zváti Maria Panna bohorodičkou, nýbrž jen Kristorodičkou, — jakkoliv už ode dávna, od nepamětlivých časů, učili nás zvěstovatelé pravé víry podle podání apoštolského, abychom matku Spa-

sitelovu ústoma zvali „bohorodičkou“ a v srdci o ní věřili totéž.“ (Liell 102.)

Ve čtvrtém století vyslovil se Alexandr Alexandrínský: „To, (že Kristus Pán z Marie Panny tělo přijal) tedy učíme, to zvěstujeme, to jsou apoštolská dogmata sv. církve, za něž se ani smrti podstoupiti nebojíme.“ Ibidem.

Ve třetím století dokazuje Tertullian, co jest učením apoštolským, a praví, že věřiti „v Ježíše Krista, stvořitele a Syna Božího, narozeného z Marie Panny.“ A Hyppolit vyzývá: „Věřme tedy bratří dle podání apoštolského, že Bůh (Slovo) s nebe přišel do Marie Panny přijat z ní těla svého.“

Ve druhém století praví sv. Irén: „Církev obdržela víru od apoštolů ... v Ježíše Krista, Syna Božího, jenž se stal člověkem.“

Čemu tedy učí učenníci sv. apoštolův o tomto základním článku náboženství křesťanského? Jaká jest víra *prvého* století o Marii Panně a jaká její úcta? Vystup prvý, sv. Ignáci! „Ježíše Krista, našeho Boha,“ tak vyznává, „nosila v životě svém Maria dle nařízení Božího, ze semene ovšem Davidova, ale z Ducha Svatého, jenž se narodil, pokřtěn byl, aby utrpením svým vody očistil.“ Ep. ad Ephes. e. XVIII. 2. V podobném smysle píše v listě ke Smyrnenským c. I. 1., tak že učení jeho jest úplně a podstatně totožno s učením snému efezského. Sv. Ignáci připojuje se sv. Polykarp, a přijímaje za svá slova sv. Jana, učitele svého, praví: „Kdožkoli nevyznává, že Ježíš Kristus v těle přišel, jest antikristem, a kdo nevyznává umučení na kříži, z ďábla jest.“ Ep. ad Philip. VII. 1. Podobně sv. Barnabáš ve svém listě V 9. a 10., jakož i papež sv. Klement. Ep. ad Corinth. I. XXXII. II.

Podobně má se věc s jinými články víry o Marii Panně; všecky více méně jsou známy již v prvých pěti stoletích. — Maria jest tehdejším spisovatelům a učitelům nejen bohorodičkou, jak jsme slyšeli, nýbrž pannou, která počala z Ducha Svatého a porodila Krista Pána a pannou býti nepřestala. Není zde naším úkolem obhajovati učení toho; dostačí na jisto postaviti, že již tehdy bylo. Důkaz toho vedou ve století pátém Cassianus, sv. Proclus, sv. Leo; ve století čtvrtém sv. Cyrill, sv. Ambrož; ve století třetím Origenes, Tertullian a sv. Cyprian; ve století druhém sv. Justin a Irén a konečně ve století prvém sám sv. Evangelista Páně, jak každému známo. — Maria žije panicky se sv. Josefem v manželství. Pravdy té hájí sv. Augustin, sv. Hilar, sv. Siricius papež ve století pátém; ve století čtvrtém vidíme za ni zápoliti ohnivého sv. Jarolíma, Epiphania, Ambrože, Efréma a jiné; ve století třetím jmenují Origena; ve století druhém zase stojí v boji sv. Justin a Irén, a konečně ve století prvém učí tak sv. Ignác.

Přikročme nyní ku prameni samému, z něhož zřídla uvedená vyprýštěla, a ptejme se, zda sv. apoštolé učili, že Maria jest bohorodičkou, pannou před porodem, v porodě a po porodě? Slyšme a vizme tu „pozdější úctu“!

Sv. Lukáš píše I., 26—38. „Měsíce pak šestého poslán jest anděl Gabriel od Boha, do města galilejského, kterému jméno Nazaret, ku panně zasnoubené muži, kterému jméno bylo Josef, z domu Davidova, a jméno panny (bylo) Maria. A všed k ní anděl řekl: Zdráva buď milostiplná, Pán s tebou; požehnaná ty mezi ženami.

Kteráž to uslyševši, zarmoutila se nad řečí jeho a myslila, jaké by to bylo pozdravení. I řekl jí anděl: Neboj se Maria, neb jsi nalezla milosť u Boha. Aj počneš v životě a porodíš Syna, a nazveš jméno jeho Ježíš." Tytéž pravdy věroučné slyšíme z úst andělových a čteme z péra evangelistova, které jsme slyšeli z úst sv. Otců na hoře uvedených. V týž smysl jako sv. Lukáš píše také sv. Matouš I., 18—24 a sv. Jan I., 1. 14. Podivným, zpříma do očí bijícím jest, že evangelista sám vidí ve zvěstování andělově pozdrav, tedy projev úcty; podivným jest i to, že my podnes více nejsv. Panny neuctíváme a při všech marianských pobožnostech vždy „Andělský zdrávas" bytnou částkou máme, že si pocty k Panně Marii ani bez „zdrávasů" pomysliti neumíme. Jsou-li zprávy evangelistů pravdivy, jest úplně z nich zjevno, že úcta k Panně Marii jest původu apoštolského. Chybuje tedy pan dr. Masaryk když nám předhazuje „pozdější úctu"; správně učiní, když evangelisty z nepravdy usvědčí, a nedovede-li toho, když se k bludu svému přizná a takových „nižších názorů" nám po druhé nepřidá. Že slovy evangelistovými označuje se skutečně úcta k nejsv. Panně, dokazujeme takto: Kdykoliv uvádí Písmo, že Bůh mluvil s některým patriarchou, Mojžíšem a prorokem, nikdy neuvádí, že by s nimi tak byl mluvil, jako mluvil skrz anděla s Marií. Jí jediné platí slova: „Zdrávas Maria, milosti plná, Pán s Tebou, požehnaná jsi mezi ženami!" Namítne-li se, že jsou to slova andělova, a že dokazují na nejvýše jeho úctu k Marii, odpovídáme, že podle evangelisty poslal ho Bůh, že tedy jednal i mluvil jménem Hospodinovým. Tak rozumívali místu tomu všickni křesťané. Po té dlužno upozorniti na rozdíl, který činil týž anděl a to zase podle sv. Evangelisty, když byl poslán k Zachariášovi. O pozdravení a blahořečení není ani řeči v tom smysle jak u Marie Panny, tak že již Origenes (Hom. VI. in Luc.) poznamenal. „Pozdravení bylo jediné Marii uděleno." To bylo také příčinou jejího uleknutí podle téhož spisovatele. Sama pak uvažujíc o tom, jak veliké věci učinil jí Pán, předpovídá, že ji „blahoslavenou" zváti budou „všickni národové." Luk. I., 46—55.

Nezazlívej, milý čtenáři, že jsme se pustili v posledních dvou hlavách s panem drem. Massarykem do takové polemiky. Naší chybou a vinou nestalo se tak; toho vinen jest pražský „filosof", jenž v „konkretní Logice" o těchto speciálně dogmatických věcech se rozhovořil. Zastávajíce úřad obhájce katolické víry a vědy, nemohli jsme toho pominouti. Jaké nám třeba bdělosti, a v jaké jsme nepřízni u pokrokových pánů vzdělanců, viděti z toho, že i v logice napadají naši dogmatiku! Odvrzme konečně onu dělanou přízeň, kterou předstírají, a v otevřeném poli setkejme se s nimi, svými odpůrci a naší víry nepřátely. Prachu nadělají hodně, ale poražen jest, kdo utíká, kdo útoku provésti ani odraziti nemůže; a nám, aspoň v tom dogmatickém boji, takové nehody báti se netřeba, jak tuším, dokazuje i tato naše s panem Masarykem šarvátka.

Filosof, který maje psáti základy konkretné logiky, píše proti katolické dogmatice, vlastně jen proti některým specialním článkům jejím, počíná si jako generál, který maje opevniti Prahu, střílí do Petrohradu!

XVIII. O scholastice vůbec.

Po takových zkušenostech čtenář asi nečeká hlavy přítomné. Píšeme ji držíce se postupu páně doktorova ve Stručném náčrtě dějin filosofie, ne snad v tom smysle, že bychom všecky předchozí stati jeho schvalovali, nýbrž proto, že jsme se u té stati zvláště pozastavili. Vyznáváme již předem, že jsme nijaké blahovůle do pana professora se nenadáli; soudem a vývody jeho byli jsme však přece v některých částech překvapeni, a to tím více, když se dle spisů páně Masarykových domníváme, že slovutný pan professor scholastiky v originálu nestudoval! Úryvky, které pan doktor podává o bl. Albertu Velikém — a zde vyznává expresse ve svém „Náčrtě dějin filosofie", že originálu nezná, — a především o sv. Tomáši Aquinském, jsou tak mizerny, a s důrazem vyslovujeme toto slovo, že téměř ani kritiky nesnesou. Od let osmdesátých zabýváme se studiemi theologie a filosofie thomistické, ale takové povrchnosti u věcné neznalosti jak u pana dra. Masaryka, jsme dosud v žádném spise českém a německém nenalezli. Po rozvaze klidné vyzýváme pana odpůrce, aby upřímně pověděl, zabýval-li se kdy studiem systému scholasticko-thomistického, jejž kritisovati se opovažuje? Než dosti! Skutky a vědomosti páně Masarykovy ať mluví!

Ve „Stručném náčrtě dějin filosofie" píše pan dr. Masaryk o scholastice na straně 367. a končí na straně 424. Je to poměrně malý prostor a rozměr, zvláště povážíme-li, kterak obšírně pan professor popisuje jinde odchylné a nám nepřatelské systémy, na příklad systém Celsův a jiné, hned na začátku křesťanství. Než kdyby aspoň to bylo správným a nebylo nám tak nespravedlivým, tak nepřátelsky nepříznivým! Ale tak, i nejsvětlejší místa naše malují se matně, na černo a čtenář odvrací se od nás vida všude jen chabosť a slabosť!

Ve hlavě 46. nadepsané „Theologie a filosofie. Scholastika", má pan dr. Masaryk hned v prvním řádku toto: „Křesťanská theologie, jakožto rozumné pochopování náboženského citu a jeho životního významu, jak jsme viděli, má svůj formální princip na podání!" Čtenář vidí, že pan doktor křesťanské theologii „pěkně" rozumí. O náboženském „citu" psali jsme již dříve, proto odkazujeme ad acta. „Formálním principem" křesťanské theologie, že jest „podání"? Kde pak to pan doktor v naší theologii našel? Byl mu vůdcem zase Kaftan nebo Pfleiderer? Psali jsme již o tom hned na počátku své polemiky, proto znova ad acta. Čtenář jen neračiž přehlédnouti kalamity čili nehody, která potkala slavného pisatele „Základů konkretné Logiky", když ve „Stručném náčrtě dějin filosofie" *čtyři* jen řádky po slovích shora uvedených a hned po kratičké větě napsal (368), „avšak theologie uznává jen podání pravd zjevených, *podání a zjevení* theologii jsou synonyma." Podle této vědy odpovídá se logicky na otázku, co jest formálním principem theologie, doslovně: formálním principem theologie jest podání a zjevení!! Jako by na tom nebylo dosti, a jako by hotovou blamáž náleželo celému světu na odiv postaviti, píše pak dr. Masaryk po třetí o formálním principu theologie a jak se rozumí, zas něco nového, a to ve větě bezprostředně následující: „Z toho pak, jak jsme ukázali, theologie dále uznává za formální princip autoritu, autoritu neomylnou." Je tedy podle professora Masaryka

formálním principem theologie: 1 podání, 2. zjevení, 3. autorita, 4. autorita neomylná. Takové konfuse svět věru málo spatřil a tak hned nespatří! Pan professor patrně neví, co se nazývá „formálním principem“ nějaké vědy, a považuje jím pramen resp. normu, což ovšem chybno. Mýlí se také v tom slovutný pan autor, když praví, že „podání a zjevení jsou theologii synonyma.“ Podání jest jen částkou zjevení, a pan professor může býti ujištěn, že nejsme tak omezenými v theologii, abychom částky nerozeznávali od celku a považovali je synonymy. Na též stránce vykládá pan doktor dále: „Theologie jest pokračováním Aristotelovy theologie metafysiky. Křesťanská theologie však potud od Aristotelovy se odvinula, že se zakládala na zjevení.“ Větu prvou, že theologie jest pokračováním Aristotelovy metafysiky, jednoduše popíráme, řečena-li povšechně, tedy o theologie přirozené i nadpřirozené, jelikož jest to patrná konfuse formálního principu, jehož ovšem pan professor nezná. Větě druhé dlužno předložiti otázečku: Že křesťanská theologie zakládá se na zjevení Božím a ne výhradně na rozumu lidském, jako theologie (metafysika) Aristotelova, jest tak nepatrno, že na větě prvé nemění ničeho a jen podotknutí zasluhuje? Vždyť tím právě vyznačiti náleželo podstatný rozdíl obou theologií!

„Dvojí pravdy není,“ píše pan autor dále, „a proto zjevené a empirické pravdy si nemohou odporovati, rozumíme-li pravdami poznatky a poučení jisté. Theologie proto — také jsme to již vykládali — (Hl. 39.) — nutně s empirií se musí dohodnouti, theologie nutně vede k filosofii.“ Zúplna se srovnáváme s panem Masarykem, že dvojí pravdy není, a že proto pravdy zjevené a *pravdy* empirické nemohou si odporovati; upozorňujeme však, že „pravdy“ empirické bývají začasté jen domněnkami domýšlivých hlav, které na pravdy zjevené pohlížejí s patra, a vyhlašují je nemožnými, jakmile znamenají, že se s jich výmysly nesrovnávají. Kdyby v našem sporu běželo jen o pravdy a kdyby oné smutné zkušenosti nebylo, že empirická „věda“ vyhlašuje často domněnky a hypothese za pravdu, byl by výrok páně professorův věru zcela v pořádku a my byli bychom mezi prvními, kteří by svůj souhlas projevili. Bohužel, nemůžeme shody té projeviti na místě tomto; zdáť se nám, že následující řádky páně Masarykovy prozrazují, že učený pan professor smýšlí o empirické pravdě v ten způsob, který jsme právě označili, a ve všem všudy schváliti nemohli. Pan doktor totiž hlásá: „Theologie proto nutně s empirií se musí dohodnouti.“ My si dovolujeme jinou versi, totiž: Empirie, pokud jest skutečně vědou a skytá pravdu jistou, jest s pravdou zjevenou shodna; pokud jest nepravou a vědou i pravdou jen dělanou, musí se s theologií dohodnouti také, a to se stane, až své bludné domněnky poopraví. Že theologie za emperií jíti nesmí, ani nemusí s ní se dohodnouti, dokazují četní stoupenci této „pravdy“, kterých systémy vykládá pan doktor ve svých spisech per longum et latum. Pravda jest jen jedna, ale v těch systemech vyhlašuje každý pán něco jiného pravdou, a myslí, že ji má sám a sám. Staré přísloví: „kolik hlav, tolik smyslů“, slaví zde pravé triumfy. Jmenujme Kanta, Schellinga, Hegla, Leibnitze, Comtea, Laplace, Stuarta, Darwina, Wiganda, Pfaffa, Haeckla atd. a řekněme, jak by theologie vyhlížela, kdyby se jich přidržela a na vlastních nohou nestála? Kdo má z těch pánů pravdu, a jak zní ta pravda? Řekne-li se, že každý má pravdu

v něčem, odpovídáme, že theologie má míti pravdu ve všem, že proto zbudována na vědě jiného pána, samého totiž Boha, jenž, učiniv zjevení, vložil v ně neklamné zásady, řekli bychom nezvratné pravdy, na kterých buduje vědění své věrou osvícený rozum lidský. Dokud z uvedených pánů filosofův a co jich kdy bylo i bude empiristů někdo nedokáže, že jest vyšším a chytřejším než Pán Bůh, potud nebude třeba theologii smlouvati se s nimi, potud v pravdě a nad nimi bude, potud nesníží se tak, aby chodila za nimi, ani nepřijme chvály páně doktorovy, že „nutně vede k filosofii“, nýbrž bude žádati, aby výzkumy jejich vedly k ní. Za takových lichotivých, ale ne pravdivých podmínek shody a míru mezi nimi nebude!

Nutnó též upozorniti na větu: „Vždy jen o některých pravdách se věřilo, že jsou zjeveny. Mnohé jiné pravdy vždycky za empirické se pokládaly“, jelikož zdá se, že pan doktor nepovažuje pravdami zjevenými pravdy dokázané empirií. V písmu svatém, ve zjevení, máme pravdy nedokázané a nedokazatelné, ale mimo ně i dokázané a dokazatelné, a ty nepřestávají proto býti zjevenými, když jich věda dokáže. Omyl ten vytknuli jsme již dru. Schanzovi.

Dobře praví pan professor: „Dále při zjevení jde o to, jaký má vlastně smysl.“ Ku větě však — lidé věřící tože zjevení rozcházejí se ve smyslu, hodnotě, důsledu, dosahu zjevených pravd — bylo učiniti poznámku, že i o ten pravý smysl, důsledek, hodnotu a dosah postaral se auktor zjevení, ustanoviv zvláštní úřad k tomu, aby se neklamně poznalo, *že* zjeveno jest a *co* zjeveno jest. K tomu jest magisterium Ecclesiae, čili neomylný učitelský úřad církve svaté, strážkyně, přechovavatelkyně a vykladatelkyně zjevení Božího. Těší nás, že zde pan professor na novo uznává, že zjevení Boží samo nedostačuje a že jest třeba vykladače jemu, bychom tak řekli, kongeniálního, jímž ovšem nemůže býti nikdo jiný, než Bůh anebo ten, koho by Bůh k tomu ustanovil. Tuto myšlénku nacházím v další větě páně doktorově: „Nastává otázka, zdali zjevení vždy všecko explicite podává, zdali všecko je tak vyrčeno, že každému je zjevno a jasno anebo jest-li není všelico víc méně zastřeno, implicite podáno.“ Kdyby pan professor o tom přemýšlel, poznal by, že v katolické církvi zcela důsledně si vedeme a na čisto rozumně dovoláme se neomylného vykladače zjevení Božího, nechtějíce věřiti bez něho a věříce výkladu jeho beze vší pochybnosti, naprosto.

Vyslovuje-li se na stránce 369. domněnka, že „konečně zjevení mohlo býti jednou navždy dáno a častěji opakováno,“ dlužno proti ní podotknouti, že neběží o „mohlo“ nebo „nemohlo“, nýbrž o to, co skutečně jest anebo bylo. Křesťanské zjevení najednou, v celku dáno nebylo, nýbrž po čase a po částkách; o nějakém však „opakování“ dějepis nic neví a filosofických možností si nevšímá v paměti maje, že Ježíš Kristus zjevení doplnil. Myšlénky (na straně 369.), že každý názor na zjevení založený, doplňuje se empirií, všeobecně přijati nemožno. Podobně nelze učiniti při odstavci třetím, jenž zní: „Kdo při takové nejistotě pochodící z pojmu zjevení samého, má rozhodovati o jistotě? Nejistota se množí tím, že zjevené pravdy nepodávají se v nějaké soustavě tak, že by již zpracování nebylo potřeba — sic jinak by člověk mysliti nemusil.“ K tomu podotýkáme, že zmíněný úkol připadá řečenému již církevnímu úřadu učitelskému, Bohem samým k tomu zvláště uzpůsobilému. Není však pravdiv vývod páně Ma-

sarykův, že kdyby se zjevení podávala v nějaké soustavě, že by nebylo člověku mysliti vůbec. Vědy právnické a lékařské zajisté soustavy nepostrádají, a přece nikterak pravdivo není, že jich pěstitelům vůbec netřeba mysliti. Ba i filosofie páně professorova sotva bez soustavy jest, a přece nepřijal by pan dr. Masaryk ani posluchači jeho chvály, že jim proto mysliti netřeba. Takovým vývodům říká se zkrátka: Nego consequens et consequentiam, popírám, že pravdiv jest následek, a popírám, že správně jest z předchozích vět učiněn.

„K tomu ke všemu", chvátá pan auktor dále, „podávají se člověku zjevení rozmanitá; všelicos se lživě vykládá za zjevení. Kdo rozhoduje zde o jedině pravém, jakmile se vedle jednoho zjevení hned podává druhé, třetí, čtvrté, několikeré zjevení. Je snad zvláštní zjevení ad hoc, poučující, které z těch domnělých zjevení jest jedině správné? Kdo rozhoduje konečně, když na stanovisku zjevených pravd se uznává postoupnosť zjevení (vedle křesťanského učení zjevení starozákonní jest méně vážné, tedy menší hodnoty): zde jest kvalitativní rozdíl, není přímo zjevený; kdo jej stanoví?" První větu připouštíme bez obalu, bez odporu. Při dalším však vzpomněli jsme si slova Kristova: Tu es magister in Israël et haec ignoras, ty jsi učitelem mladeže české, katolické, — takovou versi si dovolujeme, — a toho neznáš? A ty, jsa učitelem mládeže české na školách vysokých, naivně se ptáš „je snad zvláštní zjevení ad hoc?" Mírně mluvíme a upřímně radíme: O čem kdo ponětí nemáš, toho nesuď! Neznámého neznámým dokazovati nelze; nejistého zjevení nejistým zjevením, zdaž dokázati bude lze? Pomohlo by tedy něco, zvláštní zjevení ad hoc? Pan dr. Masaryk měl zde patrně nešťastnou chvíli, a kompromitoval zase svou famosní logiku! Ani ta závorka se našemu auktorovi nezdařila. Není pravda, že „vedle zjevení křesťanského zjevení starozákonní jest méně důležité, tedy menší hodnosti," pravda jest, že vedle učení křesťanského jen některé (obřadní, národní atd.) instituce pozbyly dřívější moci; není však pravda, že nařízení věroučná a mravoučná jsou „méně vážná", nebo dokonce „menší hodnosti". Dekalog platí stejně podnes. Předpovědi, vidění, proroctví atd. celého Starého Zákona uznáváme všichni, ano Nov. Zákona nezřídka dokazujeme Zákonem Starým.

Na vysvětlenou záhadné otázky připomínáme, že pravé zjevení není beze značek, po kterých je jistě poznati a od nepravého rozeznati možná. Důkaz toho provedeme, jakmile poznámku učiníme, že i o ten záhadný smysl v pravém zjevení jest postaráno, neomylným totiž učitelským úřadem církevním, jak toho dokazují naši theologové, na něž zatím odkazujeme a jichž výkladův užijeme, bude-li potřebí. Po čem se tedy pozná zjevení pravé od nepravého a jaké jsou ty jeho rozeznávací značky? Apologeté odpovídají, že zjevení pravé lze poznati od zjevení nepravého po značkách, které jsou dvoje, totiž záporné a kladné, čili negativní a positivní. Značkami zápornými vyrozumívají podmínky, kterých nutně třeba, aby nějaké zjevení pravým považovati se *mohlo*. Kdyby jich totiž nebylo, následovalo by nutně, že předložené učení (zjevení) skutečně zjeveno býti a od Boha původ míti nemůže; jsou-li pak podmínky ty, ještě nedokazují, že zjevení to neb ono skutečně se stalo, nýbrž samo o sobě možno bylo, probant, sic (id) esse posse, non autem sic (id) esse. Možno pak značky ty označiti asi tím, že učení (zjevení), které se vydává

za pravé zjevení, nesmí ani samo v sobě, ani ve způsobě, kterým se předkládá, odpírati jistým a skutečným pravdám rozumovým, mravným a jiným, už dříve zjeveným. Kdyby zajisté něco příčilo se rozumu, mravu neb už dokázanému zjevení, má na sobě patrné známky nepravosti, a dokazuje, že od Boha, jediného původce pravého zjevení, býti nemůže.[354]) Značkami kladnými vyrozumívají znamení, kterými dosvědčuje Bůh pravosti náboženství a zjevení, a to takovými znameními, že z nich božský původ náboženství a zjevení jest zcela zřejmým a patrným. Poněvadž běží nám o náboženství a zjevení křesťanské, nebude na škodu probrati je z této stránky. Vzpomeňme jen počátkův a prostředků křesťanského zjevení. Vychází v zemi nenáviděné, a strhuje za sebou celý svět; původce jeho umírá na kříži, a nejmocnější vladařové světští v ochranu mu zasvecují své trůny; několik lidí neučených, prostých rozšiřují učení nové, tehdejšímu světu tak odporné, a miliony lidí přijímají je, a největší mudrci nacházejí v něm uspokojení své touhy po pravdě. Nezapomínejme překážek děsných zjevení našemu se protivících; nezapomínejme posměchu, vyhnanství, trýznění, žalářování, mučenictví, kterými zjevení křesťanské svět nemožným učiniti hledí; vše nadarmo. Křesťanské zjevení vítězí, má větší moc než lidi. Všimněme si také světového obratu, který přivodilo. Posvěcuje svazek rodinný: posvěcuje stav svobodný, panenství, vdovství; stanoví poměr mezi Bohem a člověkem, mezi pánem a čeledínem, vrchností a poddanými; káže pěstovati vzácné ctnosti, a to ne všelijak povrchně a k vůli lidem nebo k vůli důvodům jen přirozeným, nýbrž k vůli Bohu, a káže je pěstiti celé a cele, vezdy a všudy, ať to kdo vidí nebo nevidí, ať to chválí nebo haní. Zároveň s tím odsuzuje hříchy; káže krotiti náruživosti, odpírati pokušení; učí zříci se pro Boha i dovoleného a zasvětiti sebe Jemu jedinému; káže při všem dobrý úmysl míti; v neštěstí nezoufati. ve štěstí se nevychloubati; káže v každém člověku obraz Boží a bližního spatřovati. O Bohu samém a jeho dílech učí tak velikolepě, že nic nízkého ani lidského nepřikládá mu, že uctivosť budí k němu každého. Buduje církev tak mocnou, že brány pekelné, to jest, všecky mocnosti pozemské a nepřátelské jí vyvrátiti a zničiti nemohou. Památné slovo Gamalielovo, je-li dílo to dílem lidským, zahyne a je-li božským, potrvá, na pravou míru uvedeno, slovem Juliánovým „Vicisti Galileae — Ty Galilejský, Ty jsi vyhrál nade mnou!“ V podobnou ozvěnu vyznívají po dnes hlasy jiné. Největší nepřátelé vyznávají, že učení křesťanské jest velikolepým, Boha i lidí hodným. Všecko to dokazuje, tuším, vnitřní svou cenou a hodnotou, že není dílem jen lidským, ale že jest dílem vyšším, dílem Božím. A to jest patrnou značkou pravého zjevení Božího, aby odporučovalo samo sebe svou vniterní

---

[354]) Dobře zde poznamenal prof. dr. Jungmann v Tract de vera Religione, Ed. 2 pg. 97. § 124, že důkazu toho, který pánům racionalistům tak velice se nelíbí, užili již s prospěchem sv. Otcové Justin, Tertullian a Augustin. Zdaž právem tito obhájcové sv. víry naší nepředhazovali staropohanům, že paganism pravým učením (zjevením) býti nemůže, již z toho jediného důvodu, že proti zdravému rozumu mnohé nesmysly o bozích bájí, neřesti schvaluje a jim ve chrámích útulku přeje, ba jim samé boby a bohyně zasvěcuje, číníc je strážci a ochránci jejími? A poněvadž křesťanské náboženství, tolika jasnými skutky dokázané, učí, že za ním nepřijde a nebude již nijakého zjevení nového, kterým by náboženství se obnovilo, zdaž není dovoleno již z toho důvodu prohlásiti „zjevení“ Turkův a Mormonů nijakým, zcela falešným?

hodnotou, aby takového bylo obsahu a smyslu, aby vyhovovalo Bohu i lidem. Touto vniterní hodnotou však Bůh se nespokojil, předvídaje ve své vševědoucnosti námitky oněch lidí, kteří vniterné hodnoty nevidíce, žádají zevnější „znamení“. Dle učení sněmu Vatikánského[355]) opatřil Bůh pravé zjevení mimo to těmito dvěma značkami: zázraky a proroctvím. Naši odpůrci posmívají se nám, zmíníme-li se jim o zázracích a sápou se proti nám tak zběsile, že právě ta jejich veliká urputnost a podrážděná nevěra jest důkazem, jak se tohoto dokladu bojí. Vskutku nacházíme, že mnozí zcela výslovně praví, že zázraku v důkaze nepřipouštějí jediné proto, že jej nemožným považují; kdyby zázrak se stal, tak rozumují, nelze popříti, že by pro věc spornou velmi mnoho dokazoval, ba že by pravdu zcela potvrdil, jelikož jen Bůh může zázrak učiniti, a to ne pro věc špatnou, v našem případě pro nepravé zjevení, nýbrž pro věc dobrou, pro pravé zjevení. Nemůžeť Bůh učiniti divu na schválení hříchu, ani na rozšířenou nauky a víry bludné. Komu vskutku na tom záleží, aby poznal, které zjevení jest pravé a které nepravé, ať nelení věc prozkoumati podle shora udaných značek, ať žádá na doklad toho zázraky[356]) a proroctví. V jediném křesťanské (katolickém) zjevení lze k tomu uspokojivé nabyti odpovědi. Čtěme jen předpověď Kristovu o Jerusalému, jeho obležení a zničení, nebo čtěme proroctví Ježíšovo o církvi Jeho, o údělu sluhů jeho na světě tomto, a poznáme, že každý den a každý nepřítel katolického náboženství (zjevení) jest toho dokladem a proti vůli svědkem. Není tedy tak nesnadno poznati zjevení pravé od nepravého, jak myslil pan dr. Masaryk. Mimo to nebylo zapomínati, že „veliký vychovatel lidstva„ slíbil apoštolům zvláštní pomoc, aby poznali *všecku* pravdu, které je kdy učil, tak že i o ten záhadný a tajný smysl se postaral. Kdo v Krista pravdomluvného. *Syna Božího* nevěří, tomu ovšem tento důkaz nedostačí. My takového nevěrce litujeme, a věru rádi důkazy nevěry jeho uslyšíme. Podoteknuto jen ještě budiž, že sám Kristus Pán odvolával se na „znamení“ a „skutky“ čili na zázraky, které činil na důkaz božského poslání svého. Je tedy naše myšlénka z této stránky jistě správna. Zázraky a proroctví vždy tolik platívaly, že se jimi ozdobiti chtěli všichni zakladatelé různých náboženství, zcela dobře soudíce a s jistotou předvídajíce, že jim lidstvo uvěří, jakmile poslání a učení svého zázraky dotvrdí!

Na stránce 369. píše také pan dr. Masaryk následovně: „Křesťanství, podobně jako jiné theologie, prohlásilo se za absolutní pravdu. A první apologetové křesťanství považovali za pravou, jediné pravou filosofii.“ Ku větám těm dodati náleží: že křesťanství se za absolutní pravdu nejen prohlašovalo, nýbrž toho i dokazovalo, a že

---

[355]) „Ut fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus sancti auxiliis externa jungi revelationi argumenta, facta scilicet divina, atque inprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrant divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata“. Cf. Const. dogm. de fide cathol., cap. III.

[356]) Z příčin na jevě ležících nelze nám zde hájiti možnosti zázraků vůbec, a možnosti i skutečnosti evangelických zázraků zvláště. Budiž dovoleno upozorniti na přednášku universitního prof. dra. Eugena Kadeřávka, otištěnou v „Časopise katol. duchovenstva“ roku 1891. v sešitě III., str. 139. „O možnosti zázraků“

Syn Boží sám vyhlásil, je absolutní pravdou, když zatratil všechny, kdož by nevěřili jemu. Ty ostatní „theologie" jsou v té věci přece jen trochu za námi, proto nebylo správným postaviti je nám na roveň. Schází jejich domněnkám průkaz pravdy!

Co vykládá pan auktor dále o filosofii a jejich sporech se zjevením, zasluhuje doplnění v ten smysl, že zjevení se nesrovnávalo a nikdy nesrovná s filosofií bludnou; pochybujeme velice, že sám pan dr. Masaryk považuje správnou onu starou filosofii řeckou, se kterou se křesťanství (zjevení) na počátku bojem utkalo. Nechceme tedy řádků jeho v tom smysle bráti, jako by jimi vyslovoval nespokojenost, že se filosofií tou zjevení nespokojilo a ji opravovalo. Píše na str. 370. „Ukazovaly se nesrovnalosti, zjevení a filosofie se neshodovaly; haerese za haeresí vzniká, auktorita jen stěží se ubraňuje. Je pořád nová potřeba filosofii a zjevení sladiti."

Na též stránce píše konečně pan professor o úkolu Scholastiky, ač nepověděl v předchozím ani nejmenšího, co scholastikou vlastně dlužno rozuměti, ač v následujícím prozradil, že ze scholastiky jen velmi málo ví, a to že není vždy správným a ze scholastiky samé vzatým. Slova páně doktorova jsou: „Když konečně církev byla organizována a dogma auktoritou ustanoveno, nová potřeba nastala, rozumnost křesťanského učení ukázati nejen křesťanům nýbrž i židům, Mohamedanům, jako se dříve dokazovala polytheistům. Této práce podjala se scholastika. Scholastika je pokus theologii racionalizovati: jednotlivosti učení theologického musily se dle daných potřeb z daného formulovati, co napověděno bylo, musilo se dopověděti, hlavně však požadoval rozum logicky vyškolený řádnou soustavu celého učení a konečně důkaz pravdivosti ... Scholastika je tedy pokus, shodu dogmatiky a Aristotela dokázati." Odpověď: Není pravda, že „této práce podjala se scholastika"; není pravda, že „scholastika je pokus theologii racionalizovati"; není pravda, že „scholastika je tedy pokus shodu dogmatiky a Aristotela dokázati." Pravda jest, že „rozumnost křesťanského učení" dokazovali a před scholastikou již dávno dokázali sv. Otcové, jak z patristiky známo, ti sv. Otcové, kteří scholastiky neznali, způsobu jejího se nedrželi. Odmítáme rozhodně učiněnou pohanu scholastice, že chtěla „theologii racionalizovati" nebo „shodu dogmatiky a Aristotela dokázati." Scholastika jako patristika a každá positivní bohověda zakládá se na týchž principech, má týž předmět a liší se od nich jen způsobem čili slohem. Kdežto v bohovědě positivní, jak nám ji podávají svatí Otcové a za nimi všichni katoličtí theologové, převládá více sloh řečnický, volný, převládá ve scholastice sloh filosofický, pravidlům přísné formální logiky ve všem podrobený. Odtud ve scholastice ta suchopárnost, ten jazykový (za časté) barbarismus; všecko chtěli míti v logických formách (proposice, sekce, syllogismy, distincte, objekce atd.). Scholastika není jinou theologií věcně než theologie positivní; liší se od ní jen označeným logickým formalismem. O „rationalizování theologie" nemůže ve scholastice býti ani řeči. Scholastika hledí pochopiti a objasniti, co skutečně pochopitelno a objasnitelno jest; tajemství víry uznává scholastika úplně, a neodvažuje se v nich dále než i každé theologii positivní jest možná. Kdo tomu nevěříš, přečti si pojednání sv. Tomáše Aquinského o Bohu, a poznáš. Není také pravdivo, že by scholastice bylo na tom záleželo, aby uvedla

Aristotela ve shodu s dogmatikou. V nejlepších scholasticích — blah. Albert Veliký, sv. Tomáš Aquinský atd. — nacházíme nejednou, že filosofii jeho opravují, ... Dicit philosophus, ... sed contra! O sv. Tomáši jest dokonce známo úsloví: Baptizavit Aristotelem, pokřtil Aristotela, to jest, očistil filosofii jeho ode mnohých bludů, čehož skutečně lze se dočísti v jeho spisech.

„Školy vyšší vznikaly i ve středověku z týchž příčin, ze kterých vznikly v době staré. Není správné mínění, že pouze církev je založila. Vyvíjely se dále jakožto „studium generale“ a teprve od konce XII. století až do polovice XIII. století ustáluje se jejich organisace v university (posud trvající „Universitas“ původně značilo universitas scholarium nebo scholarium et magistrorum). Za největší moci papežství přirozené university od papeže hledaly si privilegia. Avšak od Karla IV. počínaje, většina universit založena jest od světské moci. — Vzorem universitám byly Paříž a Bologna. — Význam škol a universit při obtížích rozšiřovati spisy a myšlénky, byl ve středním věku mnohem větším než dnes.“ Tak vidělo se panu dru. Masarykovi doslovně psáti o veledůležitém díle tom na stránce 371. Vedlo by nás daleko, kdybychom věc vyložiti chtěli, jak žádá celá pravda, a zásluha katolické církve. Dostačí nám, že panu professorovi vidělo se nutným v těchto několika kusých řádcích o vysokém školství výslovně na to důraz klásti, že „není správné mínění, že pouze církev je založila.“ Blahovůle ke katolicismu z toho jisté nekouká. Slibujeme však, že si o tom promluvíme ve „Vlasti“ a to dle výzkumů na slovo vzatého učence, P. Jindřicha Denifla, nynějšího podarchiváře sv. Stolice a nejlepšího znalce oboru toho. Zatím jen upozorníme v poznámce [357]) na myšlénky, které týž učenec, jemuž celý učený

---

[357]) Cf. Die Universitaeten des Mittelalters bis 1400. Von P. Heinrich Denifle, aus dem Prediger-Orden, Unterarchivar des hl. Stuhles. Erster Band. Berlin 1885. Weidmann'sche Buchhandlung. Toto dílo slavného dominikána uznávají všichni nejlepším a svého druhu jediným V samém protestantismu váží si učenci našeho P. Denifla více než svého Paulsena. To asi též něco dokazuje! — Na straně 797. svazku prvého píše P. Denifle summarně o věci naší asi tak: Pokud mluviti možná o zakládání universit, dlužno je uznati zásluhou papežův a zeměpánů, kněžstva a laiků. Že však papežům náleží z toho díl hlavní, připustí kde kdo, přečetl-li si dílo mé na samých listinách čili dokumentech založené a dívá-li se na dějiny okem nepředpojatým. A v dalším pokračuje na straně 793. doslovně: „Nicht bloss wurde die Mehrzahl der Hochschulen durch paepstliche Stiftbriefe ins Leben gerufen, sondern nahezu alle, gleichviel ob diese der geistlichen oder der weltlichen Macht ihr Dasein verdankten, oder ob sie sich anderer Weise entwickelt hatten, erhielten von den Paepsten mannigfache Privilegien (unter denen nicht das geringste die den Studierenden geistlichen Standes gewährte Dispens von der Residenzpflicht war), und Magister und Scholaren wurden von ihnen jedesmal in Schutz genommen und unterstützt, so oft sie die Curie um Hilfe anriefen. Viele Universitäten wären todt geborne Kinder gewesen, hätten die Päpste nicht durch Incorporierung von Präbenden und Pfründen für das Salarium der Professoren gesorgt ... Ihr Beispiel wirkte auf den Clerus, der nicht bloss das Gross der Studierender bildete, sondern auch bei Gründungen von Universitäten zumeist betheiligt war. Ihm ist fast ausschliesslich die Stiftung der für arme Schüler bestimmten Collegien, welche, wie Heinrich von Langenstein mit Recht bemerkt, zur Erhaltung und Blüthe der Universitäten wesentlich beitrugen, zu verdanken“ Že nehlásáme a nehledáme jen chvály své, a že dáváme, co komu náleží, viděti třebas i z toho, že výslovně podotýkáme s P. Deniflem, že i knížata světská zasloužila si vděčnosti a díků potomstva u záležitosti naší, jelikož mnohou hřivnou a platnou pomocí pomohla budovati palladia lidské vzdělanosti, university.

svět přiřkl v tom oboru palmu vítěznou, podal v doslově svého monumentálního díla. Zde jen bychom ještě rádi pověděli, že nás nemálo překvapila otázka: Tak málo a tak povrchně píše universitní professor o universitách? Ovšem nebyl vlastně povinen psáti o nich; — ale když psal?!... Proč aspoň příznivého a pravdivého slovíčka nenapsal o působení církve katolické v tom směru, a proč jediné varoval před tím, co není jejím?!

Po té začíná na stránce 371. Hlava XLVII. První údobí scholastiky. (Do XIII. st.) My si z ní dovolíme částku dáti na ukázku. „Východ hlavně vypracoval dogma a spojil křesťanské učení s filosofií. Jakoby vysílen a pod nátlakem islamu a jiných nepřátel uzavíral se nehybně na podání: orthodoxie, pravověří jest idealem východníků.

Západ náplyvem (sic) nevzdělaných národů také zapomněl, co vědy a filosofie staré vypracovaly. První údobí scholastiky tudíž žije ze skromných reminiscencí staré vzdělanosti. Zejména Aristotela a Platona známy jsou jen nepatrné části, Aristotela jen některé spisy logické. K tomu i k Byzancii i k Římu připojili se čerství národové! Na západě i východě bylo mnoho práce potřeba: příroda se musila podmaniti, společnost sorganisovati. Theorie pěstuje se jen v klášteřích jako v oasách. My teď žijíce pohodlně v ustálených řádech, nemáme ani ponětí, jak ohromná práce se vykonala ode všech národů i západních i východních. Rozšíření křesťanství in praxi značilo vymýcení lesů (!?), v lesích zase šelmy divoké musily býti potřeny, zkrátka boj člověka s přírodou velmi těžký musil býti sveden. V takové době k filosofii a kritice není kdy, považíme-li do konce, jak naši předkové k tomu ještě byli bojovní, jak soused se sousedem ustavičně válčil. Nezbývalo těm, kteří kdy měli, filosofovati, než státi na těch pravdách, jak byli od velikých učitelů křesťanství podány. Na tom základě vzniká již charakterizovaná scholastika. Není to soustava filosofická jednotná a jen jedna, než i zde jsou rozmanité pokusy, ačkoliv ovšem má každý myslitel hlavně zjevení Boží za vodítko. My uvidíme, jak i ve scholastice jest ustavičný vývoj, jak i při systematice a při tom výkladu pořád určitěji a jasněji soustava vyniká a zejména ovšem uvidíme, jak vrcholu dostupuje scholastika tím, že recipovala Aristotela právě tak jako střední věk recipoval právo římské.“

Z celého popsání jsou patrně pozorunejhodnějšími věty o významu křesťanství v praxi, a o vrcholu scholastiky. Obě však prozrazují, že pan auktor jen velmi povrchně, jen po jedné stránce je pojal, a co na vylíčovaném křesťanství praktickém i na vrcholu scholastiky jest nejvzácnějšího, nejlepšího, zcela pominul. Než toho mu ani tak velice nezazlíváme. Pan doktor hledí na věc jen s vrchu, proto není soud jeho hlubokým, nýbrž jen povrchním. Že křesťanství in praxi víc udělalo v prvním údobí scholastiky, to jest až do třináctého století, než že vymýtilo lesy, toho věru netřeba dokazovati.[358]) Že

---

Zvláštní pochvaly zasluhují králové angličtí, sicilští a španělští, francouzští, a „náš otec vlasti“ Karel IV. Také městům náleží mnohý za to dík, ano v nejedné příčině náleží jim větší dík než zeměpánům.

[358]) Prof. dr. Kryštůfek o tom píše: „Církev, jak vidíme, vykonávala blahodárný vliv na lidstvo, aby je zbožným a dobrým učinila. Ona pracovala svým manželským zákonodárstvím o pevný základ lidské společnosti, totiž rodinu; kázala dětem poslouchati rodičů, poddaným pro svědomí svých vrchností, všem bez

by scholastika vrcholu byla dostoupila recepcí Aristotela, potřebuje důkazu, a pan professor se neurazí, vyslovíme-li již napřed své přesvědčení, že se mu takový důkaz ze scholastických spisů nepodaří.

Byl-li Leontius, jenž zemřel 543., prvým scholastikem čili nic, jak chce pan Masaryk na stránce 373., nebudeme se hádati, na paměti majíce mínění páně doktorovo, dle něhož scholastikou dlužno rozuměti každý pokus theologii soustavně a rozumně vykládati. Obojí vlastnosti té scholastice neupíráme, v tom však její pravé povahy nikterak nehledáme; obě vlastnosti ty jsou každé vědě společny, nemohou tedy býti konstitutivním principem scholastiky. Podstata scholastiky záleží právě v onom zvláštním filosofickém, přesně logickém způsobě, kterým se věci v ní probírají. Praví-li výtečný P. Schouppe S. J. o bohovědě scholastické (Inst. theol. general. pg. 10 n. 44.), že jest vědou, která postupujíc z věroučných článků, vyšším způsobem a dialekticky k závěrkům se béře, kterými dogmata vysvětluje, chrání, obhajuje, možno totéž říci mutatis mutandis o filosofii scholastické,[359]) jelikož též přesnou methodou a dialektikou béře se v před ve svých výzkumech. — Dle P. Schouppa sdělujeme o scholastice toto: Bohověda scholastická má jméno od scholastiků, kteří tak nazýváni byli již před stoletím jedenáctým a to proto, že ve školách umění a vědu přednášeli dle dobře zřízené methody, soustavy. Jménem „scholastici" rozuměti jen bohoslovce, přešlo ve zvyk teprve po jedenáctém století a jen v tom smysle napsal pravdu veliký Petavius, že scholastiky se zovou nadaní a důvtipní věcí Božích vykladatelé. Původcem scholastiky uvádívá se nejvíce

---

rozdílu svého panovníka, kteréhož korunujíc a sv. olejem mažíc, činila posvátným v očích národa. Církev pečovala zakládáním škol o vzdělání lidu. Chudobinství bylo nadobro v jejích rukách. Povinností biskupů bylo živiti chudé z církevního jmění dle sv. kanonů. Synoda cášská z roku 816. (c. 141.) přikázala jim, aby dům pro chudé a cizince vystavěli, potřebný náklad k tomu si opatřili, a všichni duchovní desátkem ze všech svých příjmů k tomu přispívali.

Církev učinila stav nevolníků snesitelnějším a provedla to, že jejich práva a povinnosti byly vyměřeny. Zabití neb prodej nevolníka mimo vlast byly těžce trestány. Nevolníci na statcích církevních těšili se značné volnosti, měli tři dny v témdni pro svou práci svobodny, byli přijímání do klášterův a světského duchovenstva dosahujíce tam církevních hodností a stojíce na rovni se syny králův a velmožův. Znenáhla však jistě pracovala církev o zrušení nevolnictví.

Horlivými mnichy přicházela orba a řemesla k veliké cti, a lidé touto cestou k zámožnosti a pohodlí. Zkrátka, Církev stala se vychovatelkou národů ve všech oborech." Srovnej: Všeobecný církevní dějepis, díl druhý, část první na stránce 298—299.

[359]) Nutno, abychom poznamenali, že i v katolických kruzích o scholastice špatně se smýšlí a smýšlívalo. Na doklad toho uvádíme Wiesta, jenž ve svém díle „Institutiones theol." tom. 1. § 29 praví, že Scholastika nazývá se: „ratio disciplinam religionis et praescripto philosophiae aristotelicae tradendi et explicandi." Z nových špatně scholastiku určujících budiž jmenován P. Hurter S. J., jenž píše ve své fundamentalce latinské, vydání šesté, v začáteční rozpravě o theologii: „Quare theologia scholastica a conclusionibus theologiae positivae *tamquam a principiis* progreditur ad alias conclusiones eliciendas." P. Hurter dovolává se při tom svého znamenitého řeholního bratra P. Kleutgena, jenž v díle „Die Theologie der Vorzeit, letzter Band, n. 12." napsal: „Die Scholastik beginnt erst dort, wo die positive Theologie aufhört; in dem sie den Inhalt, welchen die positive Theologie ... aus den Quellen der Theologie ermittelt hat, mit der Speculation bearbeitet, so wohl um weitere Erkenntnisse zu gewinnen, als auch um die schon gewonnenen tiefer und vollständiger aufzufassen." Nikoli! Zásadami scholastické theologie jsou Bohem zjevené a církví nám věřiti předložené pravdy!

sv. Jan z Damašku, který žil ve století osmém a mimo jiné spisy také i ten složil, kterému jméno dal „De fide orthodoxa." Ve spise tom probírá prvý veškerou bohovědu náležitým pořádem, učí Bellarmin, ano i zvláštní názvosloví si tvoří, jež skutečně jest charakterní známkou scholastiky. V jedenáctém však století zdvihla se scholastika velice za příčinou oporu Berengarových. Nejvíce se zde vyznamenal Lafranc a po něm sv. Anselm, o kterém i breviř římský má, že se stal vzorem bohoslovců, kteří by po scholasticku theologii pěstovati chtěli. Po té proslavil se nad jiné Petrus Lombardus († 1146.), jehož dílo „Quatuor libri Sententiarum" dlouho bylo podkladem všech hlubších theologických studií. To snad bylo na příčině, že ho někteří vyhlásili zakladatelem scholastiky. Za jeho časů také to bylo, ve kterých professorové bohovědy všeobecně nazýváni jsou scholastiky.

Přes to přese všechno srovnáváme se s panem professorem, když píše (ibidem): „Scholastiku tedy pokládáme za přirozený článek ve vývoji filosofickém a myšlení lidského a nemůžeme souhlasiti s těmi, kteří ji zavrhují tak šmahem jako v minulém století. Diderot praví, že jest největší ranou ducha lidského. Scholastika, byť nedostačovala (?) rozumu teď, byla velmi potřebna pro tehdejší dobu a byla nutnou přípravou pro další vývoj filosofie." Napadá nám zde při slově Diderotově výrok prof. Salata, známého osvícence v Němcích, dle něhož mnozí z hanobitelů scholastiky nehodí a nehodili by prý se pěstovatelům jejím ani za písaře. O tom, dostačuje-li scholastika dnešnímu vývoji ducha lidského čili nic, máme trochu jiné mínění než pan dr. Masaryk. Vyznáváme zcela upřímně, že ji nepovažujeme ve všech jejích fázích vrcholem vší dokonalosti; ano vyznáváme, že i pravou a velikolepou scholastiku ze třináctého století v otázkách přírodovědeckých, historických, kritických považujeme opravy potřebnou a schopnou. ale přes to přese všechno z úplna podpisujeme výrok prof. dra. Pospíšila, že kdyby moderní páni filosofové více byli dbali přesné logické methody scholastické, proti níž tolik brojívali, nebyli by se tolika chyb a bludů dopustili, kterým bez toho skutečné propadli. [360]) Z té příčiny považujeme neupřímnými a vědecky nedosti poctivými ony pány. kteří nám neustále předhazují, že vidíme ve scholastice non plus ultra, jako toho ve přítomném spise na str. 374. pan professor také jednou připomíná, i když nás trochu do ochrany béře proti nespravedlivým odpůrcům našim. Na doklad toho, že nevidíme ve scholastice všude non plus ultra, uvedeme slova dra. Haffnera. nyní již biskupa a dříve katolického professora. Píše doslovně: [361]) „Man kann die Scholastik mit den Gemälden des Mittelalters vergleichen, welche das Haupt mit wundervoller Feinheit ausmalten, den Leib und die Glieder aber vernachlässigten oder selbst verzeichneten. Wenn man diesen Mangel zu verbessern verlangt, so ist dagegen nichts zu sagen; aber man darf dabei nicht vergessen,

[360]) Dr. Pospíšil, Filosofie podle zásad sv. Tom. Aq. Část prvá. V Brně 1883. na stránce 21. píše: „Ostatně jest nám vyznati, že by novější filosofové zajisté do oné úžasné směsice bludův a domněnek byli neupadli, kdyby podobně jako Scholastikové byli logiky dbali."

[361]) Dr. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie. Mainz 1881. St. 463—5. Týž spisovatel pojednává na uvedeném místě dosti obšírně o námitkách, které se proti scholastice dělávají, a dokazuje, že ne vždy právem, i když scholastika jako každá lidská věda bez vad nebyla.

dass ein schöner, geistathmender Kopf mit gekrümmten Beinen immerhin werthvoller ist, als gerade Beine mit geistlosen Kopf, wie solche die moderne Wissenschaft und Kunst zuweilen bietet.“

Ze všeho ostatního, co pan professor podává na stránkách následujících, nevšímáme si ničeho, až na to, co psáno na str. 373. a 380. o Gottschalkovi a Paschasiu Radbertovi.[362]) Mínění páně doktorovo zní: „Gottschalk z IX. století z Augustina čerpá a praedestinaci přísně dle Augustina (?) vysvětluje. Pro Gottschalka byla strana; proti němu vystoupil zejména Hrabanus Maurus; Gottschalk zatracen na synodě v Mohuči 848.; byl mučen, umřel v žaláři 868. Gottschalk velmi působil na svou dobu a patří k těm, kteří měli značný vliv na pozdější vývoj myšlení. — Zároveň se sporem o praedestinaci vznikl spor o večeři Páně. Paschasius Radbertus učil, že chléb a víno se proměňují (mutatio, conversio) působením sv. Ducha v tělo a krev Kristovu a sice toho Krista, jaký z Panny byl narozený. Proti tomu Hrabanus tvrdil, že přeměňuje se chléb a víno v Krista, ale jen in mysterio. Ratramus taktéž proti Radbertovi se vyřknul (sic!); přeměna v Kristovo tělo stává se prý figurate. Radbertovo učení zvítězilo a udrželo se v církvi.“

Kdybychom neznali záliby páně professorovy o všem filosofovati a všude apodiktické soudy vynášeti, i kde k tomu snad onoho vychvalovaného „odbornictví“ schází, jak se na vědci požaduje někde v Konkretní logice, byli bychom snad řádky těmi nemile překvapeni; nyní však není tomu tak, a my se jen usmíváme vývodům páně Masarykovým, myslíce si: Toho sv. Augustina by takový odpadlý katolík a positivistický apoštol už věru mohl nechati na pokoji, pamětliv jsa dosavádních nehod, které s ním měl. Divno, že vše-obsáhlé paměti páně professorově tak úplně uniklo, že církev učení Augustinova nikdy a nikde nezavrhla, že vždy je chválila a zvláště i v otázce o předurčení správným je považovala, nahodilé spory po mysli Augustinově upravovati chtěla (Congregationes de auxilio divinae gratiae), kdežto učení Gottschalkovo nesprávným shledala a vyhlásila. Nám vidí se, že shody veliké mezi Augustinem a Gottschalkem nebylo, že tudíž ani pan professor správně nepsal, když tvrdil, že Gottschalk přísně podle sv. Augustina předurčení vykládal, — leč, že by církev se v těch věcech mýlila, a pan dr. Masaryk sv. Augustina neomylně vykládal! — Chtíce ukázati, jak pan doktor povrchně píše, uvedeme k věci z Kryštůfkových dějin toto:[363]) „Gottschalk, syn saského hraběte Berna, byl od svých rodičů jako dítko klášteru Fuldskému za opata Eigilona obětován, byl tam vychován a stal se též mnichem. Později upíral závaznost své tonsury, a chtěl z kláštera vystoupiti. Svou věc přednesl mohučské synodě 829., které předsedal arcibiskup Ottgar, její výrok zněl na jeho propuštění z kláštera. Však jeho opat (od roku 822.), učený Rabanus Maurus odvolal se k císaři a k synodě, která v císařově přítomnosti slaviti se měla, a dokazoval zvláštním spisem k císaři, že kdo jako dítě

---

[362]) Není bezvýznamna poznámka páně Masarykova na str. 379. o Agobardu Lyonském, poznámka, v níž pan doktor ho omlouvá „ovšem jako doba věří, že ďábel má moc nad lidmi“ atd. Pan professor mu to zazlívá, jak viděti ze slov bezprostředně předcházejících: „Z theismu čerpá důvod proti pověrčivosti, ovšem“ atd.

[363]) Srovnej dra. Kryštůfka Op. cit., strana 470—474.

klášteru jest obětován, později z něho více vystoupiti nemůže. Skutečně provedl to u císaře Ludvíka Pobožného, že Gottschalk v řádě benediktinském zůstati musil, zaměniv jenom Fuldu za klášter Orbais v soissonské diecési. Zde obíral se spisy Augustinovými a Fulgenciovými a při své zasmušilé povaze učinil si z nich zvláštní ponětí o předurčení, a liboval si v tom, když mohl ze spojení vytržená místa těchto Otců o předurčení před ostatními mnichy zpaměti říkati; čímž vzbudiv u nich obdiv, obdržel příjmí „Fulgentius (Stkvoucí)“, a získal mnohé pro sebe.“ Již z toho viděti, kdo Gottschalk byl a kterakým způsobem přesně podle Augustina čerpal náuky své. K vůli úplné charakteristice, abychom poznali, proč Gottschalk trpěl a v žaláři strádal, dlužno ještě přidati — a to věru lesku mučenické jeho koruně nedává, — následující: Když mu bylo čtyřicet let, přijal bez vědomosti svého soissonského biskupa Rothadia posvěcení na kněžství, a podnikl rozličné cesty — jmenovitě pouť do Říma, — bez dovolení opata Bavona. Svému učení dělal propagandu, jakož známo z jeho pobytu u hraběte Eberharda, kdež vykládal své názory o dvojím předurčení i Veronskému biskupu Notingovi. Nebyl tedy chválený Gottschalk nikterak takovým neviňátkem, jak by se komusi zdálo. Učení jeho bylo: Bůh předurčil jednu část člověčenstva k věčné blaženosti a druhou k věčnému zavržení (!) tímž bezvýminečným (!!) čili absolutním způsobem. Kristus zemřel toliko (?) za předurčené k blaženosti, a ne za zavržené; žádný, koho Kristus vykoupil nemůže zahynouti. Svátosti působí toliko ve vyvolených; u zavržených jsou jen neúčinnými obřady! Zavržení nejsou platně pokřtěni (!), a nejsou také členy církve. Boží předzvědění a předurčení jest jedno a totéž. Padlý člověk má toliko svobodu ke zlému atd. Roku 848. na synodě v Mohuči byly tyto bludy vším právem zavrženy a Rabanus Maurus, jejich největší odpůrce, slavil spravedlivé vítězství. Roku 849. byl znova na synodě karisiatské odsouzen a jsa tvrdojšijným metlami zmrskán a uvězněn, aby bludy svými nikoho svésti nemohl. Zemřel, nechtě se smířiti s církvi, ač mu sám arcibiskup Hinkmar složil velmi mírnými slovy vyznání víry a odvolání bludů, tím stal se asi tak oblíbeným u některých pánů, kteří rádi vzpomínají všech oněch mužů, kteří měli značný vliv na pozdější vývin myšlení.“

Podobně bylo by nám psáti o Paschasiu Radbertovi, abychom na pravou míru uvedli výrok páně Masarykův, ale upouštíme i od toho, domnívajíce se. že ukázka předcházející dostačí. Jak všecko to scholastice náleží, a jak scholastikem považovati uvedené muže a mimo ně steré jiné, ktoré pan doktor uvádí, znateli scholastiky těžko uhádnouti, jestliže nemá mu vysvětlení dáti poznámka, kterou pan professor tu a tam scholastice strčí. Víme, že je to negalantní slovo, ale jak dlužno nám vysvětliti si počínání páně Masarykovo, když na několika stranách následujících nemá o scholastice ani muk, až na stránce 385. mluvě o Lafrancovi, (pan doktor i toho čítá mezi scholastiky!) a jeho theologii, — v níž „ovšem jak na tu dobu jinak býti nemůže, vedle vážných věcí jsou tam podivné otázky. Budou-li na př. lidé šat nositi v budoucí době?“ — poznamenává o svém vlastním thematu: „Pozdější scholastika si v tom libovala.“

Mluvě o Berengarovi na stránce 384—385. a vykládaje, že s ním papežové, zvláště Řehoř VII. „liberalněji“ zacházeli, nezapomíná

přidati „ač je to u něho divno." Ovšem, kdo zná svatého a velikého papeže Řehoře VII. jen z jeho odpůrců, najde to a ještě mnoho jiného divným; nestranným však pozorovatelem jeho není nikdy.

Z dalšího zastavíme se u sv. Anselma. Pan professor o něm píše na stránce 386—388. doslovně: „Drží se hesla: Credo, ut intelligam — opak hesla Tertulianova. Je typ scholastika: chce theism, učení o Trojici a bohočlověctví rozumem pochopiti. Hledá tudíž především důkazy pro jsoucnosť Boží empyrické, ale ty mu nedostačují a tudíž osnoval tak zv. ontologický argument, jehož podstata jest. My máme pojem Boha jako nejdokonalejší bytosti. Co jest nejdokonalejší nemůže toliko v rozumu býti, sice mohlo by se ještě něco dokonalejšího mysliti, co by totiž zároveň skutečně bylo, ergo nejdokonalejší jest zároveň i v rozumu i ve skutečnosti. Proti tomuto argumentu správně už mnich Gaunilo argumentoval, že i vymyšlený ostrov by dle toho argumenta (sic) mohl býti a argumentum to vždycky bylo crux theologorum. Známo, jak Kant ještě o něm spekuloval. O zadostučinění, tedy o podstatě Kristologie takto rozumoval: Adamův hřích byl veliký, byl nekonečně veliký, a Adam jest představitel člověčenstva. Boží spravedlnosť vyžadovala nekonečného trestu. Nekonečný trest bylo by věčné zatracení hříšníků, avšak Bůh jest milostivý, aby tedy i spravedlnosti i milosti bylo zadostučiněno, musil Bůh sám jako člověk Adamovec bez hříchu narozený zadostučiniti spravedlnosti a milosti Boží." Zatím aspoň tolik na ukázku. Na vysvětlenou připojujeme: Mluví-li se o sv. Anselmu, že chtěl „pochopiti rozumem učení o Trojici a bohočlověctví," dlužno věděti, že to rozumové pochopení nedotýkalo se tajemství nýbrž hodnověrnosti předkládaného učení. To jest však činiti každému theologu katolickému, ba každému vzdělanému laiku. Tajemství ve své podstatě neztratí tím ničeho, zůstane tajemstvím; člověk však ve své víře náramně nabude, poznav lichosť námitek a rozumovosť hlásaného učení. Nemá tedy zcela pravdy pan dr. Masaryk, když se domnívá, že v tom jest sv. Anselm „typ scholastika". Také nemůžeme panu doktoru přisvědčiti v tom, že by ontologický důkaz jsoucnosti Boží, jak jej formuloval sv. Anselm, býval vždycky „crux theologorum". Již u sv. Tomáše Aquinského nacházíme jej zcela jasně a správně řešený, ani nemluvě o jmenovaném Gaunilu. Chtěli bychom proto, aby nám jmenováni byli oni theologové, a rozumí se scholastičtí, poněvadž se zde o scholastice jedná, kterým „argumentum to vždycky bylo crux." Náuka Anselmova o zadostiučinění není též správně podána, jelikož nejdůležitějši moment, kterak Kristus učinil nekonečně zadosť, zcela vynechán, a jen potřeby bohočlověčenství Jeho jak tak dokázáno, nehledě ani k tomu, že místo slova „milosrdenství" užíváno „milosti".

O vlivu a působení Anselmově rozepisuje se pan professor dále, že prý byl „značný ne tak učením, jako více směrem racionalistickým, že totiž největší pravdy náboženské dokazoval a se domníval, že nabyl rozumové důkazy naprosto jisté. Tím dal podnět ke kritice, k revisi důkazů a takto právě scholastika šířila racionalism právě v době, ve které papežství vždy větší moci dostávalo (Řehoř VII. nad císařem Jindřichem v Canosse 1077.). Moc papežská jeví se v XII. stol. v křižáckých taženích." Zde zajisté dlužno upozorniti, že pan doktor neměl užívati pojmu „racionalistický" mluvě o sv. Anselmu,

jelikož pojem ten ve dnešním svém významu lehko čtenáře svádí k domněnce, že snad veliký biskup nebyl přesného smýšlení katolického a hověl domněnkám některým, jež podobny jsou modernímu „racionalistickému směru“. V týž smysl dlužno opraviti, co praveno bylo o šíření racionalismu scholastikou.

Smutným úkazem nevědomosti páně Masarykovy jsou následující jeho řádky: „Předně a hlavně pojímali scholastikové pojem zásluhy (meritum) jakožto vytékající ze svobodné vůle člověka (Nota bene: Panu doktorovi náleží zde mluviti o sv. Anselmu a ne o scholasticích!): Abelardova ethica tu mocně působila. Augustin meritum pokládal za dar Boží. O milosti se věřilo, že umožňuje v člověku zásluhy (gratia cooperans): člověk tudíž dochází spasení netoliko milostí, ale i uznalostí, spravedlností Boží. O svobodě vůle (liberum arbitrium) blížili se k pelagiánským ideám (388. s hora).“ Zde pan dr. Masaryk vyvrácení nezasluhuje!

Ve hlavě XLVIII. pojednává konečně pan professor „plný rozvoj a úpadek scholastiky“, tedy vlastně o slíbeném již dávno thematu. Nejobšírnější stať věnována sv. Tomáši Aquinskému, což ovšem zcela správno, ač o Petru Lombardovi. Albertu Velikém, Alexandru Halesském nebylo by na škodu bývalo, pověděti více, aby důležitá tató epocha scholastiky byla jasnější a sám sv. Tomáš srozumitelnějším. Dáme zde učení páně Masarykovo doslovně. aby každý viděl najednou celý obraz a posoudil jej sám, dříve než přečte další řádky naše.

„Po něm (totiž po Albertu Velikém) jeho žák Tomáš Aquinský, — tak má pan doktor na stránce 400, — zároveň tím nám vyniká nad ostatní, že skutečně scholastiku a středověké myšlení přivedl na nejvyšší stupeň nejen úplnosti, ale i dokonalosti. Narodil se r. 1225., umřel r. 1274. Hlavní spisy Tomáše Aquinského jsou: Summa theologiae nedokončená ve třech hlavních částech, které zase se rozpadají na několik částí, pak Summa contra gentiles, apologetický spis. Kommentáře k Aristotelovi dosud cenné.

Nás nejvíce zajímá noetika Tomášova a zejména poměr theologie k filosofii. Poznáváme tím, že s poznávajícím obraz poznaného jaksi se spodobňuje: Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis et cogniti. Vznikají v duši obrazy věcí (species sensibiles, phantasmata) a jimi rozum poznává. Species jest tedy prostředek, jímž duch poznává. Smyslné poznatky docela rozdílny jsou od poznatků pojmových, rozumových. Rozumem představují se obdobné smyslným obrazům species intelligibiles, jimiž duch postřehuje, jsou universalia post rem, t. j. všeobecné pojmy, jež duch tvoří abstrakcí. Rozumové pojmy vztahují se na podstatu věci (quidditas) Všechno naše poznání sebe abstraknější a rozumnější vzniká ze smyslného: Omnis nostra cognitio intellectualis incipit a sensu.

Pomyslové poznání má trojí předmět:

1. Podstatu smyslových věcí: postřehuje ji přímo.
2. Duše sama sebe postřehuje nepřímo.
3. Boha poznáváme také nepřímo a prostředečně — rozuměj: argumentujeme. Pravé poznání, rozuměj ovšem intelligibilní, je poznáním podstaty pravé ve věcech. Takovéto všeliké poznávání rozumem předpokládá rozumovou činnosť, neboť smysly jsou passivní, jen rozum jest aktivní. Rozumová činnosť jest dvojí dle Aristotela, totiž jest činný a možný rozum. Činný rozum jest ten, který abstrakcí tvoří

všeliké pojmy; možný rozum pouze přijímá species intelligibiles, jest nosičem pojmů.

Z pojmů pak možný rozum tvoří soudy.

Nejdříve v rozumu jsou nejvšeobecnější pojmy. K tomu totiž člověk má od přirozenosti nadání, aby takovéto nejvšeobecnější pojmy tvořil, po nich teprve postupně k méně všeobecným přichází. Nejvšeobecnější pojmy jsou základem méně všeobecných. Z nejvšeobecnějších pojmů rozum tvoří všeobecné zásady, principy, na nichž jediné poznání rozumové jest možné. Tato mohutnost na všeobecných zásadách usuzováním další pravdy nalézati, jest ratio. Tato ratio neliší se podstatně a ve skutečnosti od intellektu. Ratio jest jen jaksi doplněním rozumu. Velikou většinu pravd usuzováním poznáváme.

Co se týká sporu o universalia, jak už předchůdce jeho liší universalia ante rem, jež byla v božském rozumu. V tom smyslu jediné lze připustiti idee (proti Platonovým). Dále universalia in re, ve věcech a universalia post rem jsou v lidském rozumu. Universalia in re jsou objektivně v individuích jen tak, že formu (intentio) universality rozum postřehuje, jenž podstatu věcí abstrahuje od individuí, jakožto všeobecnou si představuje, si myslí.

Vrozenýchideí není žádných, učení Platonovo o praeexistenci jest nesprávné .Hlavné také proto není vrozených ideí, že k podstatě duše a k jejímu životu na zemi nezbytně přináleží, že jest vhroužena v tělo a tělo není něco nepřirozeného, tak jak Platon učil a tudíž není potřeba vrozených ideí. Ze smyslových poznatků rozumu ustavičně si tvoří všeobecné pojmy a zásady. Není-li však vrozených ideí za to jsou pravdy zjevené. Proti přírodě totiž u Tomáše Aquinského stojí milosť Boží a proti přirozeným pravdám stojí pravdy zjevené. Tyto dvojí pravdy přirozené a zjevené neodporují si, nemohou si odporovati, protože obojí od Boha pocházejí, ty přímo, ony nepřímo a v Bohu nemůže býti sporu. Rozum nemůže dokázati, nemůže demonstrativně dokázati a pochopiti pravdy zjevené. Avšak může velmi dobře všeliké námitky vyvrátiti, které se proti zjeveným pravdám dávají a tudíž z té stránky dvojí jest úkol rozumu, 1. námitky proti zjevení vyložiti a zamítnouti, dokázati totiž, že s pouhým rozumem nikterak nejsou ve sporu, 2. dokázati, že i v přírodé jsou analoga všech těch pravd, které jsou nám zjeveny, zejména ku př. že jest velmi dobře pochopitelno per analogiam, co ta neb ona svátosť znamená (Symbolisace všech mysterií, které nám zjevením jsou dány). Pravdy přirozené mají dvojí účel. Tak jako příroda jest prvý stupeň k milosti a jako se nevylučují než na opak milosť jen posvěcuje přírodu, tak i přirozené pravdy jsou praeambula fidei (hlavně přirozené poznání jsoucnosti Boží a božských vlastností). Dále jsou přirozené pravdy motiva credibilitatis: rozum dokazuje totiž možnosť, oprávněnosť a skutečnosť zjevení.

Dle toho poměr theologie a filosofie je ten, že se nevylučují, ale že filosofie slouží naprosto theologii. Theologie jest vyšší předně svou jistotou a zároveň vznešeností a bohatostí obsahu. Nadpřirozené pravdy, kterých rozumem nikterak pochopiti nelze, jsou dle Tomáše Aquinského hlavně dogmata křesťanská a především o Trojici, o incarnaci božského logosu, o dědičném hříchu, o vykoupení smrtí na kříži, o svátostech a zejména o eucharistii, o zmrtvých vstání,

o posledním soudu, o očistci, o věčné blaženosti, o zatracení věčném a konečně o stvoření v čase.

Ve své metafysice stojí Tomáš také na Aristotelovi. Liší hmotu a formu a formu pak rozděluje *a*) na formy substanciální a akcidentální; *b*) jsou formy hmotové neboli inhaerující, t. j. na všeliké síly subsistující neboli duchové a ty jsou dvojí buď jsou úplnou substancí do hmoty nevcházející, jako bytosti vyšší člověka (andělé), anebo jsou formy které k doplnění svému potřebují hmoty, to jsou duše lidské. Konečně *c*) liší podstatu a liší jsoucnost, bytí. Podstata sama o sobě ještě nezaručuje jsoucnost, teprve když se jsoucností jest spojena, stává se reálnou.

Co se pak hlavního předmětu metafysiky, theologie, týká, Tomáš Aquinský učí, že trojí jest poznání Boha; Intuitivní poznání, víra a poznání přirozeným rozumem. Intuitivní poznání (to drží proti mystikům) na tomto světě není, teprve na světě budoucím. Filosfii zbývá jen poznání per fidem et per rationem naturalem. O poznání vírou ovšem nelze rozumovati jinak, než přijati ze zjevení Božího, co bylo podáno. Co se týká poznání rozumem, obrací se proti Anselmovu ontologickému důkazu, že nedostačuje, a sám dává patero důkazů aposteriorických, nám ovšem již známých hlavně z Aristotela.

1. Z všelikého pohybu, netoliko mechanického, nutno usouditi, že je prvá pohybující příčinou; neboť nekonečnou řadu hybajících principů nelze připustiti.

2. Protože přičinně změny věcí nemohou býti samy ze sebe, a není možno přijati nekonečnou řadu sekundárních příčin, odkazují nutně k nějaké prvé příčině mimověcné.

3. Svět ve své nahodilosti dokazuje nutnosť nějaké bytosti, která není nahodilá, tedy bytosti absolutně nutné, Boha.

4. Svět dále, protože nám ukazuje rozmanité stupně dokonalosti, vede nás přirozeně k ponětí nejvyšší dokonalosti, zároveň příčině vší dokonalosti.

5. Podává teleologický důkaz.

Bůh jest mu actus purus, všeliká potentialita jest z něho vyloučena. Jest absolutně jednoduchý, tak jednoduchý, že není složen z podstaty a jsoucnosti jako bytosti jiné, je naprosto bytosť dokonalá, jest absolutní intelligence. Předmět jeho intelligence jest on sám, tedy jest vlastně absolutní sebe poznání a sebe vědomí a teprve v druhé řadě poznává Bůh věci. Zároveň jest absolutní vůlí a pravým motorem kosmologickým. Bůh jakožto actus purus a intelligence stvořil svět z ničeho (té věty u sv. Tomáše nikdo nenajde!). Odpírá totiž Tomáš především učení i některých křesťanských theologů, že by praeexistovala před stvořením hmota. Ovšem o stvoření v čase rozum nemůže dáti důkazu, je to pravda zjevená; rozum může pochopiti stvoření a to se dá nutně dokázati, ale nedá se stringentně dokázati, že mělo počátek v čase

Co se týká psychologie, jak pochopitelno, více mu běží o metafysické učení o duši a v tom zase hlavně na Aristotelovi buduje, a tím více, protože o těchto věcech i ve zjevených učeních přímo málo bylo řečeno. Především dokazuje nehmotnosť duše lidské a zase po aristotelovsku: Myšlení nemá žádného orgánu, ergo jest nehmotné. Dále ze sebevědomí totéž dokazuje, že jest duchovou bytostí; je-li

duchovou bytostí, jest nehmotná, není duše zničitelná, není-li zničitelná, tedy jest nesmrtelná t. j. žije také po smrti. Duše zároveň jest (opět po aristotelovsku) pohybující princip těla. Není více duší, jen jediná je duše, která oživuje tělo atd.

V ethice Tomáš Aquinský jako ve všem se drží učení křesťanského a aristotelského. Tomáš o systematisaci ethiky má velikou zásluhu, podalť vlastně prvou křesťánskou ethiku. Vedle Aristotela i jiných pohanských i arabských filosofů přijímá poučení. Cílem životním člověka jest nejvyšší dokonalosť a ta jest spodobení s Bohem. Zároveň člověk subjektivně chce býti blažen, nejvyšší blaženosti na tomto světě ovšem nelze dosáhnouti, ale na onom a veliká blaženosť tudiž v činnosti spočívá, v činnosti rozumu zejména a to konec konců neznačí než poznávání Boha. K poznání musí se připojiti láska; ta je cílem a zaručuje blaženosť. Zejména v intuitivním poznávání božském (sic!) které na onom světě nám bude za podíl, tkví vrchol blaženosti. Jednotlivá jednání lidská musí býti spravována dle příkazů Božích. Vedle dekaloga staví Tomáš Aristotelovy intellektualní ctnosti a dianoetické.

V politice také Aristotela se přidržuje.

Zákon je řád rozumu, daný pro všeobecné dobro tím, komu obec jest na starosti, náležitě rozhlášený.

Je čtverý: *a)* Z. věčný: praexistující v Bohu, jím spravují se všecky věci. *b)* Z. přirozený; přirozená náklonnosť vedoucí rozumné bytosti k jejich pravému účelu. Přirozený zákon jest jakoby účastenství na věčném. Přirozený zákon ustanovuje jen několik obecných předpisů nedokázatelných; rozum lidský musí z nich dovozovati předpisy pro jednotlivé případy. *c)* Z. lidský dovozuje z přirozeného důsledky a determinace jednotlivé. *d)* Protože i positivní čili lidský nedostačuje, je božský Zákon Starý a Nový.

Právo pochodí ze spravedlnosti, která ordinat hominem in his, quae sunt ad alterum. Právo přirozené; to, co od přírody nejen člověku, ale i zvířatům je společné na př. poměr matky a dítěte. Právo přirozené liší se od jus gentium i toto platí jen lidem: spravuje nutné podmínky společnosti (na př. koupí, prodej atd.). Právo občanské: ustanovené obcí dle úmluvy a prospěchu.

O majetku Tomáš Alexandrovo učení přijímá a uvádí v souhlas s učením Otců: věci mají býti v soukromém majetku, ale obecné buď jejich užívání. Soukromý majetek není ustanoven přirozeným právem, ale není proti němu, byl od lidí vynalezen Otroctví přijímá nikoli jako Aristoteles, po přirozeném právu, ale z prospěchu pána i otroka.

Vláda vzniká po právu lidském. Z Boha pochodí jen forma, vlády (ordo alterius tamquam regentis et alterius tamquam subjacentis). Pavel řekl: omnis potestas a Deo v tom smysle. Ale lidským je, jak se vláda skutečně upraví a k čemu se jí užívá. Patří původně všem; dostala se však jednomu jakožto představiteli všech. Proto dobrá ústava dává všem nějakou účasť na vládě. Smíšená forma je nejlepší: vladaři k ruce šlechtici, množství má účasť ve vládě.

Písmo praví, aby se poslouchalo vlády každé i nespravedlivé. Tomáš rozlišuje formu vlády od toho, jak se k ní dostává a k čemu jí užívá. Vladař neprávem usurpuje moc: toho se nemusí poslouchati; připouští však ale neurčitě, že se mu může vláda vzíti — vznikáť veliká vláda po právu lidském.

O tyrannocidiu mu připisují, že prý je schvaloval. Avšak mluví pouze o vrazích Caesara a praví, že ten, kdo zabije tyrana, aby osvobodil zemi, je ctěn a odměňován — ale nepraví, že má se ctíti a odměniti.

Poznámka. Spis de regimine principum neuznává se za Tomášův. Janet pochybuje o jeho autorství; jiní se domnívají, že kniha 3., 4. a část 2. není jeho. Spis v celku podává učení Tomášovo. Zdá se, že v něm více jest aristotelismu než v Summě. Zejména sluší povšimnouti si učení o tyranovi, proti němuž autor dovolává se auktority lidové: lid má právo zvoliti si krále, má tudíž právo jej sesaditi. Janet upozorňuje, že v tomto učení jsou prvky moderních názorů demokratických, — ovšem všecko učení o vyvýšenosti duchovní, moci nad světskou nepřímo také vedlo k moderním názorům.

O poměru duchovní a světské moci Tomáš málo podává. Drží v podstatě učení Písma a starší církve. Kristus prý z vlastní vůle podřídil se světské moci, Lev papež podobně císaři. Implicite však Tomáš hlavenství papeže nad císařem uznává neméně obdobně vládě ducha nad tělem.

Vážné je učení Tomášovo o haeresi. O svobodě myšlení, rozumí se, nemá ponětí. Haerese ne rozumem, ale srdcem prý je zaviněna, pochodí z hrdosti nebo z prospěchářství. Každý, kdo se protiví auktoritě církve, je haeretikem. Proti výtce, že církev dovolovala mučení a usmrcování kacířův, obhájci její ukazují, že prý církev odevzdávala kacíře světské moci, ta prý pak je odpravovala. Proti tomu musí se vzpomenouti, že světská moc dle učení církve poddána byla duchovní, dle obvyklého příkladu tělo poslouchalo ducha. Církev dojista věděla, co s kacířem se stane. Dále. Nepálili se kacíři i v Římě, kde duchovní moc byla zároveň i světskou? Tomáš učí (II. 2., 11, 3.), že heretik zasluhuje za svůj hřích nejen vyobcování z církve, ale i smrt. Církev má však slitování, dává mu možnost se obrátiti a teprve, když je zatvrzelý, přenechává ho světskému soudu, aby ho smrtí se světa sprovodil, t. j. Tomáš výslovně schvaluje, aby kacíř byl usmrcen. O těch, kteří se navrátili v lůno církve a podruhé odpadli, učí, že církev je nechrání před smrtí, ačkoli je (před smrtí) do svého lůna přijímá.

O nevolnictví učí, že je proti přírodě, quoad primam intentionem naturae, ale není proti secunda intentio, jest totiž nevolnictví trest za hřích. Jest jure gentium. Nevolníci ovšem nejsou občany. Shoduje se s praxí církve, která častěji exkommunikované křesťany (na př. Benátčany) odsuzovala k otroctví, dovolujíc každému, kdo mohl, aby je v otroctví uvedl.

Historický význam Tomáše Aquinského je veliký a stručně tento: Především, že Aristotelskou filosofii úplně recipoval domnívaje se, že dá se úplně vtěsnati souladně v theologii. Tím do theologie vnesl jako podstatnou část racionalism. Thomism je skutečně obnovený aristotelism. Vlastní, jakoby kongeniální pojímání Aristotela je Tomášovou velikou zásluhou; připraven byl proto vydatně svým učitelem Albertem Velikým. Auktorita Tomášova uznána záhy nejen od jeho bratří Dominikánů, ale od celé církve. R. 1323. byl kanonisován, 1567. od papeže jako pátý učitel církve (vedle Augustina, Hieronyma, Ambrože, Řehoře Vel.) prohlášen. Stoupenců měl tudíž mnoho. Dante mezi jinými tlumočí jeho názor filosofický. Nejnověji Lev XIII. thomism prohlásil za pravou filosofii theologů. Pracuje se teď velmi pilně.

I v naší skrovné literatuře filosofické obnovené studium thomismu vypěstilo již více spisů: Hlavatého, Pospíšila a j.

Pomůcky ke studiu Tomáše Aquinského: Gaudin v malých 4 svazcích podává tresť Tomášovy filosofie: Philosophia juxta Divi Thomae dogmata, nově vydáno. K. Werner, Der hl. Th. v. Aq. 1858. (I. život, II. učení, III. dějiny thomismu). Proti thomismu s theolog. strany Günther povstal, nebyl však od církve uznán. Z novějších lepších spisů (více proti) je: Frohschammer: Die Philosophie des Th. von Aq. 1889.

Proti Tomášovi povstala silná opposice, zejména v řádu Františkánském. Vilém z Lamarru v Oxfordě, sepsal všecky námitky: Reprehensorium seu correctorium Fratris Thomae. 1285. Proti tomu napsáno. Defensorium (Jiljím Římským? Janem Pařížským?).

Nejvážnější protivník Tomášův jest Johannes Duns Scotus (1265/74—1304.).“

Jelikož nemáme v úmyslu podávati učení Scotova, vynecháme asi tři stránky (od 411—414.) a podáme jen to, co ke sv. Tomáši hledí a scholastiku zvláště charakterisuje. Pan professor píše totiž na str. .414., zmíniv se na předchozích o Bacovi, Petru Hispanském, Raymundu Lullovi, Dantovi, Occamovi, Petru Aureolovi, Durandovi, následovně: „Racionalism scholastiků patrně je v koncích. Raymundus Lullus hlásá, že možno učení o Trojici a inkarnaci dokázati; Vilém z Occamu, že se nedá: Bonaventura uchyluje se k mystice, Tomáš a Duns nejsou za jedno, co je zjeveno — liší se konečně dvojí pravda, filosofická a theologická. Učení to pochodí od Arabů (z Averroa) a odpovídá urputnosti autority koranu. Ujalo se však valně i křesťanských scholastiků. Ke cti papeže Jana XXI. — nebyl nadarmo logikem — budiž doloženo, že 1275. zavrhl učení o dvojí pravdě.“ —

Podali jsme dlouhý tento úryvek z knihy páně Masarykovy, aby soudný čtenář měl před sebou celek a zakusil dojmu, který z takového požitku plyne. Co jest nám z toho chaosu opravovati? Kde dlužno začíti napřed? Či máme snad jen prostě věc konstatovati a jí docela ničím nevyvraceti, když pan auktor ukázal, že ani nejdůležitějšího spisu Tomášova nepoznal, když ani jedinké stati správně nepodal, když celé literatury Thomistické staré i nové nezná, a co má, vypsáno má třebas i z té „skrovné filosofické literatury české,“ opsáno dím i s těmi chybami, které se v ní spatřují, jak panu dru. Masarykovi dokážeme z dra. Hlavatého! Z počátku chtěli jsme uvésti po příkladě Stoecklově a Haffnerově tresť filosofii sv. Tomáše Aquinského, aby tím zřejmějším bylo, jak nedostatečným a neúplným jest názor páně Masarykův. Upouštíme však od toho považujíce to zde nemístným a nemožným. Podati věc důkladně, vyžadovalo by mnoho místa a času; to nelze, jelikož podle stávajícího řádu vychází měsíčně jen jeden arch Vědecké přílohy naší „Vlasti“. Doufáme však na jisto, že nám bude možná uveřejniti své Studie o filosofii sv. Tomáše jindy, buď ve Vědecké příloze nebo v časopise „Vlasti“. Zatím tedy jen upozorníme a na pravdu uvedeme nejkřiklavější skomoleniny Masarykovy; i z toho bude zřídlno, co pan doktor svým posluchačům podal.

Předně poukazujeme k tomu, že pan Masaryk nezná ani rozdělení Theologické Summy sv. Tomáše, ač ji sám počítá mezi „hlavní spisy“. Summa ta má tři části, z nichž jen druhá část záleží ze dvou dílů; první a třetí část podobných dílův a částek nemají. Proto se latinsky cituje Summa Theologická tak: Prima pars; prima

Secundae, et secunda Secundae; Tertia pars Divi Thomae. Každá z uvedených částí má otázky (Quaestiones) a ty mají zase články (articuli). Není tedy správno, že části ty „zase se rozpadávají na několik částí“. To platí na nejvýš o Druhé části (Secunda Pars), ač i ta má jen dvě a ne „několik částí“. Neuváděli bychom toho, ale když pan professor dělá se takovým znalcem, tu považovali jsme charakteristickým poukázati na to, že si ani pravého rozdělení „hlavního spisu“ sv. Tomáše řádně neprohlédl!

Uznáváme, že podati tresť noetiky Tomášovy, není snadno, a zvláště ne, je-li tak učiniti na dvou stránečkách, z nichž každá má jen pět a dvacet řádků, jak vidíme ve „Stručném náčrtě dějin filosofie“. Pan professor připojil zde rozhovor o poměru filosofie a theologie, což nepovažujeme nemístným, ač s panem Masarykem ve všem se nesrovnáváme, jak čtenáři naši hned na počátku měli příležitosť poznati. Jakkoli neúplna, velice kusa a nejasna jest noetika Tomášova podaná v hlavních rysech panem professorem ke konci stránky 400. a na začátku stránky 401., přece podává některé zásady Tomášovy. Čtenář páně Masarykův neznající věci, nepozná z toho nikdy noetiky Tomášovy. Celá náuka o abstrakcí vynechána; nejdůležitější pojmy sotva dle jména uvedeny, nikde však nevysvětleny, což v soustavě tak důležité přece učiniti bylo.[364]) Nejasno páně professorovo jest tak veliké, že jsme ho z počátku viniti chtěli záměnou poznání smyslového s rozumovým, ač výslovně na jednom místě praví, že u Tomáše oboje „docela rozdílny jsou.“ Teprve později přesvědčili jsme se, že možno věty jeho vyložiti správně, ač se mi i po té zkoušce pořád nechce líbiti věta: „Rozumem představují se obdobné smyslným obrazům species intelligibiles, jimiž duch postřehuje, jsou universalia post rem, t. j. všeobecné pojmy, jež duch tvoří abstrakcí.“ Docela však nepravdivo jest, že sv. Tomáš učí: „Není-li však vrozených ideí, za to jsou pravdy zjevené.“ (402.) Sv. Tomáš učí, že i bez vrozených ideí rozum náš dodělává se svým způsobem poznatků či ideí; učí také, že ve věcech přirozených člověk mnoho pravdy poznati může bez zjevení. To jest neustálým jeho učením, a nikdo není práv podstrkovati mu něco jiného, a to tím méně, když sv. učitel to zcela rozhodně a bez přestání zavrhuje.

O tom, jaký má úkol v bohovědě rozum, nepsal také pan doktor podle sv. Tomáše a jediná jeho závěrečná věta na str. 403. „Dále jsou přirozené pravdy motiva credibilitatis: rozum dokazuje totiž možnosti, oprávněnosti a skutečnosť zjevení.“ ukazuje, že toho zase nemá ze sv. Tomáše. Není pravda, že sv. Tomáši jest *hlavním předmětem* metafysiky theologie; pravda je, že theologii

---

[364]) Kdoby si přál poznati noetiku sv. Tomáše, tomu doporoučíme mimo dotyčné spisy světcovy, díla: — Summa Theol. I. quaest. 84—89.; Summa contra gentes lib. II. c. 59—78.; Quaest. disput. De anima, de mente etc. Filosofie podle zásad sv. Tomáše Aquinského. Napsal dr Jos. Pospíšil, v Brně 1885. Ve spise tom vykládá se náuka scholastická obšírně a jasně. Zigliara, Summa Philosophica. Tři objemné svazky. Dílo dodělalo se v roce 1889. již sedmého vydání. Téhož auktora vlaský spis: Della luce intellectuale, Roma 1874.; Zeph. kard. Gonzalez „Estudios sobre la philosophia do santo Tomás“. Manilla 1864. — německy přeložil Nolte (Řezno 1885); Zvláště výborné pojednání Liberatorovo „La conoscenza intellectuale“, také přeloženo do němčiny od dra. E. Franze (Mohuč 1861.) a nejnověji dra. Schmida, Erkenntnisslehre I. 401—438. Freiburg b. Herder 1890. —

přirozenou považuje její *nejvznešenější části*. Povídá-li pan doktor, že dle „Tomáše Aquinského jest troje poznání Boha," dlužno upozorniti, že sv. učitel nemá na zřeteli poznání jen přirozené, nýbrž i nadpřirozené. Sv. Tomáš rozeznává však zcela určitě jedno od druhého, a mluvě o poznání přirozeném čili filosofickém, mluví vždy jen o jednom jediném — per lumen naturalis rationis, t. j. Boha poznáváme přirozeným světlem rozumovým ze věcí stvořených; — o poznání intuitivním, kterého možná se dodělati světlem slávy (lumine gloriae), jakož i o poznání, jež plyne z víry, sv. Tomáš ve filosofii neučí, nýbrž v bohovědě, kteréž obě přináležejí. Ať dokáže pan doktor věty: „Filosofii zbývá jen poznání per fidem et per naturalem rationem." (404.) — Nemůžeme také pominouti povrchnosti, kterouž odbyl pan dr. Masaryk důkazy Tomášovy o jsoucnosti Boží. Podává ty, které jsou v Bohovědecké Summě, ale jak! Tresť prvního důkazu, zní: „Z všelikého pohybu, netoliko mechanického, nutno usouditi, že je prvá pohybující příčina; neboť nekonečnou řadu hýbajících principů nelze připustiti." Toť by věru nebyl velikolepým důkaz Aquinatův, kdyby jen tolik síly v sobě měl. Pan professor v tom pravdu podal, že o pohybu psal; konstrukce důkazu jest však jiná, jak se ve sv. učiteli a jeho starých i nových obhájcích dočísti možná. [365]) Co platí o tomto důkaze, to platí též v ostatních; pan professor sotva dotýká se myšlénky světcovy. — Také o psychologii Thomistické vede si pan Masaryk podobně. Důkaz, který podává pro nesmrtelnosť a nehmotnosť duše, čtenář v uvedeném dříve textu račiž si přečísti. Že sv. Tomáš nesmrtelnosti duše trochu jinak dokazuje, než mu pan professor dokazovati dává na stránce 406., jest znalcům patrno. Je to vždycky totéž: Pan Masaryk dotekne se myšlénky a jakoby se jí bál, zaobalí ji do formy, která se jí při nejmenším málo hodí. — O ethice sv. Tomáše píše pan professor ještě nejlépe, až i v ní nemohl se zapříti, a musil poznamenati, že vedle „dekalogu staví Tomáš Aristotelovy intellektualní ctnosti a dianoetické." Aristotela ovšem svatý Tomáš zná, ale ve své křesťanské mravouce mimo desatero také něco jiného má, a učitelem ctností není mu Aristoteles nýbrž Kristus a jeho ctnosti. — Na straně 407. překvapil nás pan professor výměrem pojmu zákon: Píše: „Zákon jest řád rozumu, daný pro všeobecné dobro tím, komu obec je na starosti, náležitě rozhlášený." Sv. Tomáš píše skutečně o zákoně, že jest: „Quaedam ordinatio rationis — ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet — promulgata". Definici tu zove Zigliara (Philosophia III. 101. VI.) *výtečnou* „lex definitur *egregie* a S. Thoma" loco cit. (I. II. Quaest. XC. a. IV.). — Pokud já znám učení sv. Tomáše o majetku, nemohu schváliti věty páně Masarykovy: „O majetku Tomáš Alexandrovo (Hales) učení přijímá a uvádí v soulad s učením Otců: věci mají býti v soukromém majetku, ale obecné buď jejich užívání" (407.). Přál bych si proto doklad předloženého učení; dokladu ovšem ze sv. Tomáše, a mám za to, že má-li jej pan

[365]) Ze starších kommentářů nejznamenitějšími zde jsou: Cajetan, Banez, Joannes a S. Thoma, Godoy, Ferre. Z moderních uvádím prof. dra. Kaufmanna (Luzern), jenž pojednal ve zvláštní brožurce o prvním důkaze (ex motu); dra. Cesl. Schneidra Natur, Vernunft, Gott Regensburg 1883. Všech pět důkazů pěkně podáno s obzvláštním zřením k moderním potřebám, (přírodovědě) dra. Plassmanna Schule des hl. Thomas atd. (Metaphysik), kdež hlavně k platnosti se přivádí stará filosofie thomistická a obhajuje proti odpůrcům věcně dobře, a formou trochu podrážděnou. (Soest 1858.)

doktor ze sv. Tomáše, že mu to nebude obtížno. — Učení o tyrannocidiu jest zcela jasně v Tomáši podáno, proto netřeba mu „připisovati", a dlužno ho proti podobnému počínání zcela rozhodně v ochranu bráti. Sv. Tomáš učí,[366] že kdo násilně vlády se domůže, nestává se pravým pánem; proto, je-li možná, lze se takového panství zhostiti, leč by se tyran byl stal později pravým pánem, buď svobodnou volbou občanů nebo jinou vyšší auktoritou. K tomu přidává[367] Zigliara následující poznamenání: Z uvedeného jest předе vším patrno, že se může státi tyran pravým, legitimním vladařem. O to však v přítomné otázce nejde, nýbrž o to: Co s tyranem, v tom okamžiku, ve kterém vládu násilně uchvacuje, a co s tyranem, v tom čase, ve kterém už vládu tu dávno násilně uchvácenu má a zákony ne sice právem ale de facto občanům dává, ač vlastně není legitimním dosud knížetem? V okamžiku násilného uchvacování vlády jest tyran nespravedlivým „injustus invasor"; proto může občanstvo násilí odraziti násilím a tyrana zabiti. V tom smysle a v tom případě[368] mluví sv. Tomáš na uvedeném místě, pravě, že kdo by tyrana zabil, bývá ctěn a odměňován. Má-li však tyran už delší čas vládu v rukou, a nemůže-li se ho obec zbaviti bez velikého nebezpečenství, tu dlužno ho trpělivě snášeti. Právo ovšem zůstává legitimnímu pánu, ale na čas vykonávati ho nelze — juris exercitium suspenditur. Tolik na objasněnou učení Tomášova!

Co jest se spiskem „De regimine Principum"? Jest sv. Tomáš jeho auktorem, a do které míry?

Zde jsem skutečně díky zavázán panu dru. Masarykovi. Svými řádky na straně 408. donutil mne zabývati se předloženou otázkou, a tím dal mi příležitosť naučiti se něčemu novému. Měl jsem už po ruce Echardovo dílo „Scriptores Ordinis Praedicatorum" a chtěl jsem z něho podati potřebné na vysvětlenou věci, když tu přišel mi do rukou spis Gonzalezův „Estudios sobre la philosophia de Santo Tomás", v jehož třetím svazku knize sedmé, hlavě prvé, o právní filosofii našel jsem hotovou rozpravu o nejasné věci z péra tohoto výborného znalce učení Tomášova. Čtenář zajisté rád uslyší na slovo vzatého thomistu, kard. Gonzaleza, a to tím spíše, když myšlénky své dokládá auktoritami, o nichž pochybovati nemožná. Píše asi tak: Nerozcházelo se o spisovatele, kteří pochybovali o pravosti pojednání Tomášova „De regimine Principum". Dnes jest však bohudík domněnka ta — jež buď z nepoctivosti nebo neomluvitelné neznalosti se zrodila — úplně v niveč uvedena, jelikož přesvědčení vrchu nabylo, že jest bludna. Nepopíratelné důkazy a důvody, na kterých se pravosť spisu toho zakládá, a které mezi mnohými jinými zvláště důkladně probrali Echard a De Rubeis, rozehnaly kde kterou pochybnosť a

[366] „Qui per violentiam dominium surripit, non efficitur vere praelatus et dominus; et ideo cum facultas adest, potest aliquis tale dominium repellere: nisi forte postmodum dominus verus effectus sit, vel per consensum subditorum, vel per auctoritatem superioris." S. Thomas in II. Sententiarum, dist. XLIV. Quaest. II. art. 2.

[367] Cf. Zigliara, Summa philosophica (Ed. VII.) III. pg. 255—256.

[368] S. Thomas loco supra cit. ad 5. „Quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit nolentibus subditis vel etiam ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem per quem judicium de invasore possit fieri; tunc qui ad liberationem patriae, tyrannum occidit, laudatur et praemium accipit."

mohou snésti kritiku i nejpřísnější. Jest proto velmi podivným, že muž vědomosti a kritičnosti takové, jaké byl Kasimír Oudin, připsal pojednání to Jiljímu z Říma. Jisto jest, že učený augustinian napsal dílo s podobným názvem; jisto však jest, že dílo to docela se různí od díla Tomášova. To i ono dílo bylo mnohokráte vydáno; zpracování však a rozdělení látky, způsob a stanoviště, se kterého bylo probíráno, jakož i důsledky, ba i sám sloh jsou v obou spisech tak rozdílny, že není možná toho nepozorovati a jeden s druhým zaměniti. Mimo to psal Jiljí Římský pro krále francouzského, Filipa Sličného, kdežto sv. Tomáš psal spis svůj pro krále Cyperského. Jiljí začíná slovy: „Clamat politicorum sententia“, sv. Tomáš užívá slov: „Cogitanti mihi, quid offerem.“

Dlužno však upozorniti, že, když i o pravosti spisu sv. Tomáše právem pochybovati se nesmí, není dovoleno domýšleti se, že všecky částky a celé dílo má ho auktorem. Dle Echarda a De Rubeis uzavírati dlužno, že sv. Tomáš díla svého nedokončil a že velmi pravdivo jest, že jen první kniha a ze druhé některá částka jest skutečně jeho vlastní prací. Toho lze prý dokázati třebas i z těch vad, které se nacházejí ve dvou posledních knihách i co se methody i zpracování látky dotýče. Auktorem těchto doplňků jest dominikán Fr. Ptolomaeus de Lucca, jak četné památky toho nezvratně doličují, zvláště starobylý rukopis Florencký, v němž přichází passus tento: (Tractatus de Regimine Principum)... inceptus doctore Sancto Thoma de Aquino, Ord. Praed. postea completus a Fr. Ptolomeo de Lucca, ejusdem Ordinis, qui tandem fuit episcopus Torcellanus.

Z uvedených řádků také vidno, zač stojí upozornění Janetovo, že v tomto učení (o tyrannocidiu sv. Tomáše) jsou prvky moderních názorů demokratických. Toť věru překrásným: Největší katolický učenec, — revolucionářem, vrahem, socialním demokratem, a podle dobrozdání páně Masarykova málem i haeretikem, jelikož: „Implicite (!) však hlavenství papeže nad císařem uznává!...“ Nemůžeme zamlčeti, že poznámka páně profesorova „o poměru duchovní a světské moci Tomáš málo podává“, se nás nelibě dotekla; zdála se nám úmyslně pronesena za tím účelem, aby prosvitlo, že celá ta věc buď v církvi tehdy jasna nebyla, nebo že Tomáš o ní jasna neměl. Proti tomu dlužno nám konstatovati, že sv. Tomáš II. II. Quaest. 60. art. 6. ad 3. učí se sv. Augustinem (De civ. Dei lib. V. cap. 24.), že církvi náleží působiti ve stát předně ve věcech duchovních a po té i ve věcech časných, směřujících k duchovním — (potestas indirecta). Obšírně o tom píší Turecremata a Bellarmin jak uvádí de Groot[369]). Také nevíme z jakého důvodu ráčilo se panu Masarykovi pochybovati o tom, že Kristus podrobil se z vlastní vůle moci světské, a proč, vykládaje toto učení Tomášovo, uvedl je posluchačstvu skeptickým „prý“?!

„O svobodě myšlení, rozumí se, nemá ponětí“ (409). Nic se nerozumí, pane Masaryku! Chceme důkaz, a toho dokud nepodáte, tak psáti nesmíte! Nikdo nepodal důkladnějšího, jasnějšího a obšírnějšího učení o svobodě lidské nad Tomáše Aquinského; nikdo pravého myšlení svobodného lépe nevyužil nad něho, jak viděti z ne-

[369]) Cf. De Groot, Summa apologetica de Ecclesia Catholica I. pg. 365. Ratisbonae apud Manz 1890.

sčetných úkazů ve spisech jeho, v nichž *odporuje filosofům a bohoslovcům největším, drže se myšlení* **svého** *a háje pravdy nade všecko.* Toho nemůže popříti nikdo, aby nepopřel skutečné pravdy, a pan dr. Masaryk ať to jen zkusí! Tvrdím rozhodně: Sv. Tomáš Aquinský lidské svobody vždy hájil a sám jí plnou měrou ve svých spisech theologických i filosofických užíval; proto není o něm pravdivo, že „o svobodě myšlení neměl ani ponětí". To možná předhoditi spíše jiným pánům, třebas i těm jeho žalobníkům, jak pan professor dobře ví. Již jsme uvedli v jedné poznámce, kterak náš oprávce smýšlí v „Základech konkretní Logiky" o svobodné vůli lidské; nyní budiž dovoleno doplniti poznámky té z německého jeho spisu „Der Selbstmord" etc., v němž pan doktor zúmyslně a doslovně píše[370]: „Ich

[370]) Cf. Dr. Thomas Masaryk, Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation. Wien 1881. Str. 235. a násl. — Račiž dovoliti, laskavý čtenáři, abychom podali ukázky, kterými pan dr. Masaryk tak rozhodně k determinismu se hlásí a indeterminism zavrhuje. V uvedeném díle a na uvedeném místě píše: „Vieles, was mit uns geschieht, geschieht ganz gewiss nothwendig, ohne unser Zuthun. Der Mensch hängt — toť asi odůvodněnou věty té — mit tausend und aber tausend Fäden mit seiner nächsten und entfernten Umgebung zusammen und hängt bis zu einem gewissen Grade von ihr ab. Aber der Mensch — zde pan doktor začíná něco nového — ist kein blindes Werkzeug der Naturkräfte, wir hängen nicht ganz und ausschliesslich von der Aussenwelt ab." „Der Aussenwelt gegenüber — toť důkazem výroku toto — befindet sich unser Bewusstsein, ein psychisches Ganzes, das die Aussenwelt nach seinen eigenen Gesetzen appercipirt. Es ist eine psychische Totalität, die mit Gedächtniss und Erinnerung begabt ist; jeder einfachen und complicirten Wirkung der Aussenwelt steht ein psychischer Complex gegenüber, der kein Product der Aussenwelt ist; wir und die Aussenwelt sind gleich selbstständig, unser Verhältniss ist das der Wechselwirkung, nicht einfacher Abhängigkeit. . ." Mnoho slov a pěkných frází, ale důkazu, že jsme svobodni nebo nesvobodni, jimi podáno nebylo. Jsou-li dvě první věty správny, jsou ostatní nesprávny; jsou-li poslední věty správny, jsou první nesprávny, a pan dr. Masaryk nemá býti deterministou háje svobody lidské. Kterak jsme nezávislými na vychvalovaném „světě mimo nás", pěkně ukázal pan doktor v Konkretní logice, jak jsme četnými z ní ukázkami nezvratně toho dovodili. Proti německému „psychischer Complex" uvádíme české „slepé síly, které člověkem vládnou". Pan prof. Masaryk zkrátka záhady se dotýká, ale uspokojivě jí neřeší; v čem svoboda vůle záleží a do jaké míry jest neobmezena, o tom u Masaryka nikde ani slovíčka. Ano, týž pán prohlašuje, že jen určená vůle jest schopna výchovy — „und nur deshalb (236), weil er (Wille) determinirt ist, ist er einer Schulung und Bildung fähig". Z posledního odstavce na str. 236. jest patrno, že pan doktor má prazvláštní pojem o indeterminismu. Slyšme! „Der Indeterminist vermag das nicht." Proč? „Für ihn sind Regeln und Anleitungen zum Handeln ganz unnöthig und überflüssig, (oho!) denn er kann ja gar nicht wissen, ob er sie später wird befolgen können, (a determinist to ví?) sein Wille kann nicht determinirt werden (proti jeho vůli), daher braucht er keine leitend determinirenden Grundsätzen. Nach dem Indeterminismus ist der Mensch ein müssiger Zuschauer (kdo to tvrdí?) dessen, was in ihm geschieht (právě naopak: člověk to všecko samoděk, nenucený, nikým nebyv pohnut čili určen, způsobuje sám!) er ist der indolente Schauplatz der Thaten, die in ihm und mit (?) ihm vorgehen; der Zusammenhang des Subjectes und der Handlung ist durchbrochen, die Kette durchrissen, die den Handelnden an die Handlung knüpft." Byloby tomu tak, kdyby pan doktor místo důkazů nepodával nedokázaných domněnek a nebral slova „indeterminist" ve smysle, kterého nemá. Z té příčiny jest i další jeho filosofování vrátkým. Zní: „Wenn daher (!?) der Wille indeterminirt ist, so sind wir auch ganz unverantwortlich für den Willen und die ihm entspringenden Handlungen — právě naopak jest, a pan Masaryk zapomněl, že mu všichni Inderteministé v ústrety volají: Quod erat probandum! — jede Erziehung und Bildung des Willens ist unmöglich. Niemand kann zur Tugend angeleitet werden. (Toho by třeba bylo nejdříve dokázati!) Der Indeterminist braucht dem Unsittlichen nicht aus dem Wege zu gehen, er braucht seinen Willen

gebe zu, dass ich entschiedener Determinist bin, aber ich weise mit eben so grosser Entschiedenheit den Vorwurf des Fatalismus zurück; zu fatalistischen Ansichten würde der Indeterminismus führen, von dieser Weltanschauung aber ist in diesem Buche gewiss keine Spur zu finden". V tomto vyznání jest několikero věcí pozoruhodných.

nicht zu kräftigen, denn er hat keine Bürgschaft dafür, dass er nächstens besser handeln werde, da ja sein Wille ohne jegliche Ursache in ihm auftritt." Celou stranu 237. a částečně i 238. bylo by nám opsati, kdybychom všecko chtěli čtenáři sděliti. Opouštíme od toho, jelikož patrno, že p. doktor Masaryk představuje si indeterministy, jakými nejsou. Přiznávám se, že jsem též indeterministou, ale nikdy neučil jsem se a nepřijal jsem za pravdu indeterminismus, jak jej tady popisuje pan Masaryk. Mým míněním jest: Člověk jest bytost, v níž jest nejdůležitější mohutnost poznávací a chtící: rozum a vůle. Podstata vůle záleží hlavně v tom, že mohu chtíti neb i nechtíti, čili že nejsem determinován buď jen k tomu nebo jen k onomu — ad unum; kdybych se nemohl stejnou měrou rozhodnouti pro i proti, kdyby nebylo v mé stejné moci vyvoliti i nevyvoliti, a kdybych buď vně buď zevně, třebas i těmi „slepými silami, pudy, city, Aussenwelty" byl jen k jednomu donucen — chtíti neb nechtíti — nebyl bych svoboden, neměl bych svobody, neměl bych svobodné vůle. Právě však proto, že mohu chtíti i nechtíti, přičítám si k zásluze i ke škodě, jsem zodpověden za vše, co chci, jelikož já ze *své* vůle jsem toho příčinou. Neupírám, že zevnější příčiny na mne nepůsobí, že mně mnohých obtíží, resp. pomůcek nepřipravují, tvrdím však, že nikdy *mé* vůle neničí, byť i překážely jejímu provedení, nebo je podporovaly. Hlásím se zkrátka ke scholastickému učení: Voluntas est libera et quidem semper in actibus elicitis non vero semper in actibus imperatis. Chce-li se pan dr. Masaryk o tom poučiti více, ať si přečte Zigliaru v uvedené Summě filosofické, svazku II. na str. 345 — Mluvíce o determinismu vůle rozumíme jím právě protivu vyznačeného indeterminismu, který považujeme bytnou částí (podstatou) svobodné vůle. Ať si pan dr. Masaryk nemaluje bubáků na stěnu, ať nepovídá, že indeterminist, nemaje vůle určené, podléhá „světům mimo sebe"; pravdou jest zde, že indeterminist *určí sám*, chce-li nebo nechce-li konati, přijati, odmítnouti to neb ono. Indeterministova vůle stává se determinovanou, ale nota bene, *vlastním chtěním*, *vlastní volbou*, proto jest též za vše zodpověděn, proto jest i příčetným; determinista proti tomu, jsa určen buď pro to neb pro ono a nemoha stejnou měrou obého voliti sám, postrádá výsady té. Neurčuje-li, to jest, nerozhoduje-li a nevolí-li sám ze sebe, na jiném nezávisle, následuje, že jest více trpným, cizím silám podrobeným, že tedy o vlastní *svobodné* vůli řeči býti nemůže. Ideterminism čili indifferentia podmětná i předmětná jest naprostou podmínkou, hlavní čili bytnou částí svobodné vůle lidské; s nimi svoboda naše žije, s nimi umírá. Jak jsem svoboden, nemám-li moci voliti si něco? Jak jsem svoboden, určuje-li mne něco mimo mne, abych chtěl to neb ono? — Připouštíme determinismus vůle, ale po svobodné volbě, post electionem liberam; před ní hájíme indeterminismu; nemožno zajisté, abych nerozhodnutým byl, rozhodl-li jsem se, ale žádáme, abych před tím rozhodnutím svoboden byl. V tom se nám zdá, že pan dr. Masaryk nejvíce pochybil. Těší-li se pan professor, že jen determinista může dospěti dokonalosti a svatosti, nechceme toho popírati, poněvadž nevíme, co dokonalostí a svatostí pan doktor rozumí; — křesťanskou však dokonalostí a svatostí jistě nebudou, jelikož ty předpokládají svobodnou čili indeterminovanou vůli. Že determinismu páné doktorovu odpůrců nechybělo, a v něm všelicos nesprávného shledáno bylo a že sami stoupenci jeho nedovedli ho vždy obhájiti od příhany fatalismu, viděti z následujících slov na str. 238: „. . . . und was besonders eigenthümlich ist, die Deterministen selbst haben ihre Lehre in Misscredit gebracht, in dem sie nicht immer im Stande waren, die Vorwürfe des Fatalismus und der an ihn sich knüpfenden Folgerungen abzuwehren; oft waren die Deterministen selbst geradezu Fatalisten." Myslíme, že toto vyznání nepředpojatému čtenáři dostačí, aby posoudil, jakým právem se učení Masarykovu opíráme, proč determinismus zavrhujeme a indeterminismu hájíme. V našem systému fatalismus místa nemá, a pan dr. Masaryk, jenž mu příhanu tu ve tvář metá, důkazu nepodává, nýbrž jen tvrdí, jak čtenář viděl z nájezdů jeho. Jest to krásná podívaná, když kacéřovaným katolíkům *svobody lidské* hájiti jest proti moderním liberálům!

Předně, že pan doktor hlásí se *rozhodně* k determinismu; po té, že *odvrhuje* od sebe hanu fatalismu a za třetí, že se těší, že v celé knize není o indeterminismu ani stopy. Je-li první pravdivo a béře-li se „determinism" v moderním a obvyklém významu, jest po svobodné vůli lidské, a o „svobodě myšlení" nemají a nemohou takoví stoupenci míti ani „ponětí". Mohl-li pan dr. Masaryk roku 1881. rozhodně (mit eben so grosser Entschiedenheit) odmítati od sebe příhanu fatalismu, nemůže toho učiniti po roce tisícím osmistém osmdesátém *pátém*, tedy za *čtyři* leta, jelikož tenkráte zase „rozhodně" psal: „Obmezenosť rozumu lidského jeví se i v tom, že citům, snahám a rozmanitým slepým silám jsme podrobeni v míře takové, že vtírá se nám přesvědčení, že člověku pravý ráz dodává cit a vůle. Zdá se, že intensita a kvantita rozumovosti (!) *menší* jest, než intensita citův a snah různých; také city a pudy naše jsou mnohotvárnějšími než rozumové mohutnosti; konečně rozum citům a snahám mnohem více jest *podřízen*, nežli city a snahy rozumu. — Nelze pochybovati, že *slepé síly* člověka více a déle *řídí*, než účelná samočinnosť rozumová. Rozličné pudy *dohánějí* nás nejen ku práci hmotné, ale i duchové (sic); abychom dost učinili přirozeným svým potřebám, pracujeme, myslíme, vynalezáme. Posud nemnoho filosofů Schillerovi by mohlo říci, co vlastně vedle hladu a lásky lidstvo udržuje! Nejen pudy, nýbrž i jiné *slepé síly člověkem vládnou*, a předně odrazivosť; odrázových konů v životě svém mnohem více vykonáme než úmyslných. Dále vysvětliti můžeme velikou část konů svých z nadživotnosti jakési; nastřádaná energie *bez naší vůle* obměňuje se v rozličné kony. K těmto silám hybajícím člověkem přistupuje ku vší činnosti zvyk: vzpomeňme jen, co o něm Pascal a Hume učili. Kolik konů nevykládá se dále *cele* nebo *částečně* nápodobou, a kdo nám vyloží, kterým mechanismem tak zvané utkvělé idee působí? — Avšak i úmyslné kony a jednání naše svou poslední pohnutku mají ne v rozumu, ale v citech, a to jednání skoro všecko. Rozum nevedl by nás k rozhodnutím, kdyby nebylo citů, které nás k věcem a činům nakloňují. Rozum poslední účely jednání poznává a nám je představuje, ale city a náklonnosti naše nás k nim vedou". (Základové konkr. Logiky str. 6. § 5.)

Toť přece zřetelně pověděno a rázně taktéž! Nenásleduje-li však fatalismus z toho a nevede-li k němu takový determinismus, v němž rozumu a vůli nenechá se mimo prázdné jméno skoro nic, žádné působení v kony lidské; v němž o *slepých silách nelze ani pochybovati*, že člověka víc a déle *řídí*; v němž citům a snahám svým jsme více *podřízeni* než rozumu a vůli; v němž *bez vůle naší* nastřádaná energie kony provozuje; v němž *pudy a jiné slepé síly člověkem vládnou* atd., pak nevíme, z čeho fatalism následuje a co k němu vede! Tato doktrina ničí rozum i vůli, následovně samu důstojnosť lidskou, a pan doktor měl pravdu, když napsal, že po indeterminismu není ve knize jeho ani stopy, měl však také přidati, že pochoval vůli i rozum lidský! Jsou tedy slova jeho „o svobodě lidské", „o svobodě myšlení" holými frazemi bez významu, beze smyslu a pan dr. Masaryk není práv někomu předhazovati, že neměl „o svobodě myšlení ani ponětí".

Proti učení Masarykovu, v německém a českém jmenovaném spise uloženému a proti předhůzce, že sv. Tomáš neměl o svobodě

myšlení ani ponětí, dovolíme si ze sv. Tomáše něco uvésti, aby jasnějším bylo, co pan doktor svým posluchačům povídá a jak na čisto kritisovaného auktora nezná, čili „jak se rozumí, ani ponětí“ o jeho skutečném učení nemá.

Ten kaceřovaný nevolník, sv. Tomáš Aquinský, učí totiž, že vůle lidská, jest mohutnost, která sama se určuje, aby chtěla nebo nechtěla, která jest principem čili příčinou svých konů, která nechce konů svých donuceně nýbrž dobrovolně. O tom možná čísti v Theologické Summě Qaest. LXXXII. art. 1. et 2., kdež sv. učitel vyloživ, co vůle naše nutně chce, totiž povšechně dobro, výslovně praví[371]), že každý tlak, každé nucení zevnější jest s ní nesrovnatelno. Ve článku pak druhém překládá si otázku, zdaž vůle naše všecko z nutnosti chce, cokoli chce, a odpovídá zase, že nikoli, jelikož jen štěstí, povšechné dobro, blaženost chce přirozenou náklonností svou, nikdy však že není nucena chtíti jiná dobra, která snad tu a tam chce[372]), a jež

---

[371]) S. Thomas Aq. Summa Theol. I. quaest. 82. art. 1.: „Respondeo dicendum, quod *necessitas* dicitur multipliciter. Necesse est enim, quod non potest non esse: quod quidem convenit alicui uno modo a principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus, quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus, quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est *necessitas naturalis et absoluta*. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse ab aliquo extrinseco vel fine vel agente. Fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter, et haec vocatur necessitas finis, quae interdum etiam *utilitas* dicitur. Ex agente autem hoc alicui convenit sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere, et haec vocatur *necessitas coactionis*. Haec igitur coactionis necessitas voluntati repugnat. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid *naturale*, quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid *voluntarium*, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est, quod aliquid simul sit violentum et naturale, ita impossibile est, quod aliquid simpliciter sit coactum seu violentum et voluntarium. Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo, sicut et voluntate transeundi mare, sit necessitas in voluntate, ut velim navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati; quinimo necesse est ut sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis, ut vicitur 2. Physicor (textu 89). Oportet enim quod illud, quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum, quia natura rei est principium in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.“

[372]) S. Thomas Aq. ibidem art. 2. „Respondeo dicendum, quod voluntas non ex necessitate vult, quaecunque vult ... Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus, et hujusmodi (bonis) voluntas de necessitate non inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas hujus modi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate (přirozeně) volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult, quaecunque vult.“ Smysl jest: Člověk přirozeně čili nutně chce býti šťasten, toho tedy nemůže nechtíti; v těch však věcech, které ke štěstí tomu vedou, jest člověk u volbě svobodným a to proto, že není mu zcela patrno, že žádané štěstí v nich záleží, nebo že k němu věci ty najisto vedou a s ním nerozlučitelně spojeny jsou. Na otázku, je-li vůle lidská svobodna, žádajíc si blaženosti, či nastává-li zde nucenost a nesvoboda, odpovídá Zigliara (Summa

s tím povšechným dobrem totožny nejsou. Čemu sv. Tomáš učil o svobodné vůli lidské, nejlépe poznati lze z Bohovědecké Summy I. II. Quaest. VI. et seqq. V otázce té jest osmero pozoruhodných článků. Ve všech hájí sv. Tomáš velmi rozhodně **svobodné** vůle lidské. Ve článku prvém táže se, je-li v konech lidských svoboda čili nic — Utrum in actibus humanis inveniatur voluntarium? — Odpověď zní kladně: Ve všech konech lidských jest zříti svobodu, a tato zvláštnost jen lidským konům v přesném slova smyslu náleží. Důkaz toho začíná světec rozhodným „*Oportet* in actibus humanis voluntarium esse", tedy že **nutno** jest, aby v nich byla svoboda, a dokazuje toho, pravě, že všecky lidské kony vyznamenávají se tím, že člověk jest nad nimi pánem, a to se děje vůlí a rozumem, tak že o svobodných konech lidských bez poznání a chtění řeči býti nemůže. Ze všeho tvorstva na světě tomto jen člověk obdařen rozumem a vůlí, proto jen v jeho konech nalézti lze svobodu — „Unde cum homo maxime cognoscat finem sui operis, et moveat se ipsum, in ejus actibus maxime voluntarium invenitur". Ve článku pak druhém dokazuje, že zvířatům nemůže příslušeti svobodně jednati ve přesném slova toho smysle, to že náleží jedinému člověku. „Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam; sed secundum rationem *imperfectam* competit etiam brutis et animalibus." V témž článku nacházíme vzácnou odpověď na námitku druhou, v níž světec učí, že člověk jest pánem nad kony svými, poněvadž si je může rozvážiti, že vůle jeho má se stejnoměrně k oběma protivám.[373]) Článek čtvrtý jest především pozoruhodným. Jest nadepsán: Možno-li vůli učiniti násilí, „Utrum violentia voluntati possit inferri"? Světec odpovídá, že jsou dvoje kony naší vůle; jedny pochodí od ní bezprostředně, jí byvše způsobeny, říká se jim **actus eliciti**. Takovým konem jest samé **chtíti**, ipsum velle; druhé kony však jsou kony, které sice také z vůle pochodí, ale jinými mohutnostmi uskutečněny, to jest prakticky provedeny bývají, jako jest procházeti se, kterýžto kon vůle sice poroučí, nohy však provádějí. V těchto druhých konech možno vůli učiniti násilí, jelikož působiti možno v různé činitele, (v našem případě na nohy), aby rozkaz vůle neprovedly. Hledíme-li však na vlastní a bezprostřední kon vůle, na samé **chtíti**, není možno vůli učiniti násilí. Toho důkazem jest, že tento kon vůle není ničím jiným, než náklonností přirozenou, pochodící ze vnitřního principu poznávajícího; co jest však násilného, jest vždy způsobeno principem neboli činitelem zevnitřním. Proto jest proti přirozenosti vůle, aby **její** kon násilím vynucen byl, jako jest proti přirozenosti kamene, aby vystupoval do hora (místo, aby tíhl dolů).

Philosophica. II. 347. ad IV.), že svědomí naše a zkušenost všech lidí nasvědčuje tomu, že přirozeně chceme býti blaženi (šťastni), že jest nám to tedy žádoucím, naší vůli potřebným a následovně i s ní shodným, jelikož nic tak nechce, jak to. Velmi moudře však poznamenal sv. Tomáš, že mimo to náleží vůli chtíti mnohé věci a to nikoli z nutnosti, nýbrž po svém dobrozdání, po vlastní volbě — „et praeter hoc habet appetere aliquid secundum **propriam determinationem**, non ex necessitate." (De Voluntate, art. 5. in Quaest. Disput.)

[373]) S. **Thomas** I. II. Quaest. VI. art. 2. ad 2. „Ad secundum dicendum, quod ex hoc contingit, quod homo est Dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus; ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita voluntas in utrumque potest, sed secundum hoc voluntarium **non est** in brutis animalibus, ut dictum est (in Corpore articuli.)"

V následujících článcích přechází sv. Tomáš na obtíže páně doktorovy, a táže se ve článku šestém, způsobuje-li nevolnost a nesvobodu, strach? [374]) Odpovídá, že vlastně strach neruší svobody naší vůle, ač ovšem jí velmi jest na obtíž. Důkaz světcův jest velmi jasným: Všecko, co se ze strachu děje, jest smíšeno s dobrovolným a nuceným. Co totiž ze strachu se děje, jest samo v sobě vlastně nedobrovolným, a stává se dobrovolným jen v tom neb onom případě, pro tu neb onu příčinu, obyčejně na zabráněnou většího zla. Díváme-li se však na věc tu dobře, poznáme, že spíše jest dobrovolnou než nucenou. Za příklad možno uvésti, že za bouře vyhazují plavci zlato i stříbro do vody; vyhazování jest v daném případě dobrovolným po stránce jedné, nedobrovolným po stránce druhé, ale více dobrolným než nedobrovolným, jelikož děje se na odvrácenou většího zla, totiž hrozícího utonutí. Strach tedy neničí dobrovolných konů naší vůle. Ve článku sedmém mluví sv. Tomáš o páně Masarykových „slepých silách, citech a pudech“, nepřichází však nikterak v nevolnické konce páně doktorovy, aby tvrdil, že „člověkem [375]) slepé síly vládnou“, nýbrž právě opačně tvrdí, že člověk i při nich neztrácí svobody. Článek má nápis: „Utrum concupiscentia causet involuntarium?“ Odpověď zní záporně: Žádost ani náruživost neruší naší svobodné volby, ale často ji ještě zvětšuje, jelikož žádost a náruživost častokráte pobádají vůli, aby energičtěji chtěla, po čem zatoužila. V případě však, že žádost a náruživost „slepé síly, city a pudy“, dorážejí na vůli, aby něco chtěla, po čem sama nezatoužila, ba v čem odpor nalezla a v co svoliti se zdráhala, v případě tom vždy konečné rozhodnutí náleží vůli, následovně není skutek ten vnuceným, nýbrž spíše dobrovolným, jelikož po *jejím* rozhodnutí proveden byl. V té příčině budiž poukázáno na námitku třetí a na odpověď její v uvedeném článku, které v jasné světlo staví uvedenou obtíži. Námitka praví, že dobrovolný kon předpokládá poznání, jemuž na odpor jsou a jež zatemňují, ne-li

---

[374]) S. Thomas I. II. Quaest. VI. art. 6. „Respondeo dicendum, quod .. hujusmodi, quae per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario, id enim, quod per metum agitur in se consideratum, non est voluntarium; sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum, quod timetur. Sed si quis recte consideret, magis sunt hujusmodi voluntaria quam involuntaria; sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu, secundum quod est autem in sola apprehensione non est simpliciter sed secundum quid: hoc autem, quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit. Cum enim actus in singularibus sint, singulare autem inquantum hujusmodi, est hic et nunc; secundum hoc, id quod fit, est in actu, secundum quod est hic et nunc et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc, quod fit per metum, est voluntarium inquantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum majoris mali, quod timebatur, sicut projectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis, propter timorem periculi. Unde manifestum est, quod simpliciter voluntarium est: unde competit ei ratio voluntarii, quod principium ejus est intra. Sed quod accipiatur id, quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem tantum, et ideo est involuntarium secundum quid, id est prout consideratur extra hunc casum existens.“

[375]) Chceme býti mírnými, proto domníváme se, že jest fráze ta chybou jazykovou nikoli však věcnou, že mylně položen instrumentál (člověkem vládnou) prostředkový za dativ předmětný (člověku vládnou), jelikož nechceme za to míti, že by pan doktor úmyslně degradoval člověka na pouhou, nevolnou věc, kterou se vládne.

zcela nemožným činí náruživosti (slepé síly, pudy etc.), že tedy náruživosti ničí svobodu volby. Odpověď: Kdyby náruživosti zcela zničily potřebné poznání, jako se stává u těch, kteří náruživostí sešíleli, následovalo by, že náruživosti v tom případě svobodu zničily; nebylo by tam však proto nedobrovolnosti a nucenosti, poněvadž bytosti, nemající poznání, nemají svobody ani nesvobody. Přihází se však často, že zmíněné náruživosti neničí zúplna poznání našeho, poněvadž neruší mohutnosti poznavací, nýbrž jen překážejí úvaze, která by býti měla v tom neb onom případě; než i v tom případě, že náruživosti překážejí potřebné úvaze, zůstává vůle svobodna, jelikož zůstává jí moc chtíti i nechtíti, uvažovati i neuvažovati, odporovati i neodporovati dotírající náruživosti.[376]) Nevědomost neruší svobody a volby? Světec odpovídá, že ne každá nevědomost činí něco nedobrovolným, nýbrž jen nevědomost předcházející skutek, které kdyby nebylo, nikdy by se skutek byl nestal. Předpokládá se však, že nevědomost ta není zaviněna, jelikož kdyby byla zaviněna, byla by úmyslná, tedy svévolná, a vůle by nerušila. Tak učí světec ve článku 8. Z dalšího jest pozoruhodným učení Tomášovo v Otázce IX. v šestero článků rozdělené. Tomáš hájí zde svobody vůle tak určitě, že každou pochybnost o své mysli vylučuje. Ani rozumu ani citu nebo vůbec kterémkoli smyslu a činiteli nedává sv. Tomáš působiti ve vůli, aby chtěla — quantum ad exercitium actus — nýbrž jen dovoluje vyzývati, lákati ji — per modum exterioris principii, objecti —; vůli přikládá sv. učitel pohybovati všemi ostatními potencemi (mohutnostmi) duševními.[377]) A jako by se bál, pojednává ještě jednou ex professo otázku: „Utrum voluntas moveat se ipsam"? Odpovídá, že vůle sama hýbe sebou, nebyvši nikým pohnuta. „Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio?" Odpověď už známe: per modum interioris principii: Ne! Per modum exterioris principii: Ano. Pořád tedy hájí její vniterné, bytné svobody a neporušitelné volby. Konečně se táže, zdaž Bůh vůlí hýbe? Odpověď jest jasná ze třetí námitky a viděti z ní, že Tomáš svobody vůle naprosto uhájiti chce. Bůh hýbe vůlí lidskou jakožto všeobecný hybatel ku všeobecnému dobru; bez tohoto povšechného hýbání Božího, nemohla by vůle chtíti; člověk pak rozumem svým určuje, má-li se rozhodnouti pro to či pro ono. Stává se však přece někdy, že Bůh někoho zvláště hýbe, aby chtěl to neb ono dobro,

[376]) S. Thomas Aq. I. II. Quaest. VI. art. 7. ad. 3. Námitka zní doslovně: „Praeterea ad voluntarium requiritur cognitio; sed concupiscentia corrumpit cognitionem, dicit enim Philosophus in 6. Ethic (cap. 5) quod delectatio sive concupiscentia delectationis, corrumpit aestimationem prudentiae. Ergo concupiscentia causat involuntarium." Odpověď doslovná jest: „Ad tertium dicendum, quod si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis, qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur, quod concupiscentia voluntarium tolleret: nec tamen proprie esset ibi involuntarium, quia in his, quae usum rationis non habent, neque voluntarium est, neque involuntarium Sed quandoque in his, quae per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potentia cognoscendi, sed solum consideratio actualis in particulari agibili, et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur, quod est in potestate voluntatis, ut non agere et non velle, similiter autem et non considerare, potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicetur (Quaest. 77. art. 6. ad 7.)

[377]) S. Thomas Aq. Op. cit. Quaest. IX. art. 1. (in corp. : „Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus; utimur enim aliis potentiis cum volumus."

jak se o tom poví později[378]) (Quaest. 109. et 112.). Podobné učení jest i v otázce desáté, na čtyry články rozdělené, kde sv. učitel mluvě o pohybu, který Bůh ve vůli lidské působí, výslovně poznamenává, že jí tím neruší, nýbrž zcela dle ní si vede.[379]) Jak je to možno, o to nám neběží, jelikož chceme jen věděti, co učí sv. Tomáš o svobodě lidské vůle, a ne, jak svého učení dokažuje. Z dlouhé ukázky té jest tuším patrno, kterak smýšlel středověký učenec o vůli lidské. Postavíme-li učení Tomášovo proti učení Masarykovu, poznáme hned, že prof. Masaryk daleko stojí za Tomášem, že filosof Aquinský neustále, jasně a rozhodně hájí svobodné vůle lidské, kdežto filosof pražský snižuje ji napořád a za časté slovy takovými, že vůli nezůstavuje ani tolik činnosti a nezávislosti, kolik jí připisuje pudům, citům a slepým silám. Ať povídá pan dr. Masaryk co povídá, jedné věci nikdy nevyvrátí, té totiž, že *nesnížil* ve svém spise svobodné vůle lidské, že jí nesnížil do té míry, že „slepým silám“ dal vládnouti „člověkem“. Hledíce pak k lithografovanému „Stručnému Náčrtu dějin filosofie“ a k výroku v něm učiněnému, že sv. Tomáš neměl „o svobodě myšlení ani ponětí“, tážeme se pana auktora, zda „svobodou myšlení“ rozumí onu moderní pošetilosť a křiklavý nerozum, který kde komu nespravedlivé právo dává, mysliti a mluviti, co se mu zazdá? Rádi bychom věru viděli toho filosofa, ba jen rozumného člověka, který by do opravdy a z přesvědčení věty té a v tom smysle hájiti chtěl! My se držíme slov filosofa Hipponského, velikého sv. Augustina, který děl: Ve věcech pochybných a nejistých budiž každému volno smýšleti, co chce; ve věcech jistých a nutných budiž držáno jen jedno, totiž pravda; ve všech pak nescházej nikde a nikdy láska. — In dubiis libertas, in necessariis unitas et in omnibus charitas! Té zásadě, a zajisté spravedlivé i rozumné, hověl sv. Tomáš v celém životě. Ve spisech jeho vidíme, kterak ve všem nejistém, pravdivým nedokázaném, uvádí auktority různé a různé, zkoumá mínění to i mínění ono, a prozkoumav buď přijímá buď odmítá, dle toho, jak pravdivým nebo nepravdivým shledává. Kdo čte spisy Aquinatovy, ví, že světec uvádí velmi často mínění pohanských i křesťanských výtečníků, že je kritizuje, někdy přijímá, jindy zavrhuje. Dokladem toho jest nejen Plato a Aristoteles, Algazel, Manichaeové, nýbrž i sv. Augustin, sv. Chrysostom atd. Možno tu říci, že neměl o svobodě myšlení ani ponětí? Ovšem sv. Tomáš neučil, že každá domněnka, hypothése a nerozum má právo veřejně vystupovati; jemu

---

[378]) S. Thomas Aq. ibidem. Quaest. IX. art. 6. ad 3. „Ad tertium dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum; sed tamen interdum specialiter movet Deus aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam, ut infra dicetur.“

[379]) S. Thomas Aq. ibidem Quaest. X. art. 4. „Respondeo dicendum, quod sicut Dionysius dicit 4. c. de Divin. Nom. Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare: unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.“

nade vše byla pravda, a největším hříchem byl mu odpor proti pravdě. Než i v té věci nezasluhuje pohany „o svobodě myšlení neměl ani ponětí". Představme si nějakého mathematika výtečníka, a zkoumejme, jak se zachová, řekneme-li mu, že dvakráte dvě jsou tři. Bude tolerantním ke slovu tomu, a nechá nás slovy těmi poučovati jiných? Jest povinen jako poctivec vystoupiti proti nám a vyvrátiti náš blud? Dobrá, ale tu mohli bychom mu snad volati po panu Masaryku „o svobodě myšlení nemá ani ponětí"? A jestliže ne, proč pan doktor činí tak sv. Tomáši? Ano, pravíme: Sv. Tomáš Aquinský tak jest vzdálen podobné příhany, že jen velmi zřídka zavrhl a ostře vystoupil proti odchylným míněním, jak vědí všichni znalci učení jeho. Chtěli bychom, aby pan prof. Masaryk spočítal ta místa, na kterých sv. Tomáš mluvě o domněnkách a bludech odpůrců svých, byl užil ostřejšího slova. Jen v případech málo kterých užívá slov: et hoc est intolerabilis error, a to jest nesnesitelný blud! Jinde nacházíme, že i když odporuje nějakému mínění, velmi mírně si vede, jak známo z jeho (literarního) sporu se sv. Janem Chrysostomem, proti němuž bylo se mu vysloviti. Světec nezanedbal však příležitosti, aby ho neomlouval a v dobrém smysle nevysvětloval: za to se o něm řekne „neměl o svobodě myšlení ani ponětí"! Či myslí pan dr. Masaryk, že ten má pravé ponětí o svobodě myšlení, kdo utiskuje pravdu a bludu před ní přednosti dává, nebo kdo pravdy se nezastává, proti ní brojí a blud na úkor její šíří? To jest právě skvrnou moderní doby, že každé domněnce, třebas i bludu, průchod dává, ale ne každé, zvláště náboženské pravdě přístupna bývá. Věru nemýlil se onen muž, jenž děl: Kdyby někdo řekl, že jest katolickou pravdou, že dvě a dvě jsou čtyry, vzbudil by slušný počet lidí, kteří by to již proto v pochybnost brali, a nakloněnějšími věřiti byli, že dvě a dvě jsou tři a ne čtyry. Naše mínění o tom jest: Ve věcech věroučných a ve věcech evidentních není svobodného mínění. Svoboda smýšlení rozumě jen tam se připouští, kde běží o věci nejisté a pochybné, nikdy však ve věcech jistých a evidentních. První povinností člověkovou jest hledati pravdu, jen pravdu, jak to propověděl Hus: Přítelem mi Plato, přítelem mi Páleč, ale nade všecko dražším přítelem mi pravda — sed magis amica veritas! V tom smysle nemáme a zavrhujeme „ponětí o svobodě myšlení", a za to sv. Tomáše zrovna velebíme a na výsosť chválíme. *Pravda nade všecko!* Mínění každé jen potud budiž trpěno, pokud jest pravdivo; jakmile však dokázáno, že jest nepravdivo, budiž zničeno, odvrženo. *Pravda nade všecko!* Je-li dativ množného čísla od slova „síla" silám, tedy s krátkým *i* a ne s dlouhým, jak pan professor Masaryk píše v konkretní Logice (není-li to tiskovou chybou), ať jen zkusí namluviti naším přísným pánům filologům, že dlužno odchylné mínění trpěti, a že kdo nechce místo krátkého *i* trpěti dlouhého *í*, že nemá o svobobě myšlení ani ponětí, a uvidí, kterak s tou moudrostí pochodí. Mínění sem, mínění tam, odpoví mu kdekterý češtinář, a dativ množného čísla slova „síla" jest „*s*ilám", a ne „*sí*lám", a kdo svobody myšlení se proti tomu dovolává, neví, co žádá, nebo nepoctivě jedná. *Pravda nade všecko!*

Učení sv. Tomáše o haeresi nazývá pan doktor „vážným", bez pochyby proto, co probleskuje na posledním řádku stránky 409. a na prvním řádku stránky 410. totiž: „Tomáš výslovně schvaluje, aby kacíř byl usmrcen". Béřeme zatím na vědomí, ale pan prof. Masaryk

račiž na vědomosť vzíti tolikéž, že si toho „vážného“ učení špatně všimnul, tak špatně, že se ani nepodíval, má-li Tomáš na citovaném místě, co mu pan doktor přikládá a jeho učením nazývá. Pan professor vyhlašuje učením Tomášovým „Herese ne rozumem, ale srdcem prý je zaviněna, pochodí z hrdosti nebo prospěchářství.“ (409.) S dovolením, ale toho ve svatém Tomáši není, aspoň ne na místě, které níže jmenuje pan dr. Masaryk, totiž II II. 11. 3. Sv. Tomáš v označené otázce pojednává skutečné o haeresi, ale ve smysle docela jiném než mu přikládá pan doktor. Sv. Tomáš učí opak toho, co ho pan doktor učiti nechává, a toho dokazuji ze sv. Tomáše následujícím. Pan prof. Masaryk píše, že sv. Tomáš učí o haeresi, že „ne rozumem ale srdcem je zaviněna, pochodí z hrdosti nebo prospěchářství“; pravda jest, že sv. Tomáš o „srdci“ nemluví, nýbrž o vůli, kterou nazývá proximum motivum; pravda jest, že sv. Tomáš považuje rozum rovně příčinou haerese jako vůli. Důkaz toho podáváme v poznámce[380]). Není pravda, že každý, kdo se protiví auktoritě církve, jest haeretikem; nýbrž, učí sv. Tomáš II. II. 11. ad 3. kdo tvrdošijně zamítá určité a jisté učení církevní, dobře věda, co dělá. Kdyby té vědomosti a tvrdošijnosti nebylo, nebyl by haeretikem i když by chyboval ve víře.[381]) Podivno jest, co pan Masaryk připomíná proti sv. Tomáši, hájícímu církve od předhůzky, že dovolovala kacíře mučiti a usmrtiti. Pan professor „proti tomu musí vzpomenouti, že světská moc dle učení církve poddána byla duchovní“, ... a že „církev dojista věděla, co s kacířem se stane“. Tolik pan doktor zajisté ví, že světská moc poddána byla moci duchovní ve věcech duchovních a ne ve věcech politických a

---

[380]) S. Thomas Aq. in II. II. Quaest. X. art. 2. táže se, je-li nevěra v rozumu jako ve svém podmětu, a odpovídá, že ano. „Dissentire autem, qui est actus proprius infidelitatis, est actus intellectus, sed moti a voluntate, sicut et assentire. Et ideo infidelitas sicut et fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subjecto, in voluntate autem sicut in protimo motivo. Ex hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.“ Ve článku pátém též otázky táže se světec, je-li více druhů nevěry a odpovídá kladně, uváděje mezi nimi také haeresi. Čtenář z toho vidí, jakým právem pan dr. Masaryk píše, že prý dle Tomáše haerese není zaviněna rozumem. Sv. Tomáš výslovně uvádí, že nevěra jest v rozumu; výslovně uvádí, že haerese jest druhem nevěry, tedy také že jest v rozumu. První čtenář slyšel, a druhé zní: „Sic ergo dicendum quod si infidelitas attendatur secundum comparationem ad fidem, diversae sunt infidelitatis species, et numero determinatae. Cum enim peccatum infidelitatis consistat in renittendo fidei, potest hoc contingere dupliciter: Quia aut renititur fidei nondum susceptae, et talis infidelitas est Paganorum sive Gentilium; cum renititur fidei Christianae susceptae, vel in figura, et sic est infidelitas Judaeorum; vel in ipsa manifestatione veritatis, et sic est infidelitas haereticorum. Unde in genere possunt assignari tres praedictae species infidelitatis.“ Že sv. Tomáši tak jest rozuměti, viděti u výtečného Baneza, jenž vykládaje druhý článek otázky XI. výslovně praví, že podle sv. Tomáše příčinou haerese jest rozum i vůle, tedy nejen vůle, jak hlásá pan Masaryk. „Dicimus ergo, quod haeresis est error; error autem in judicio intellectus invenitur, non enim pravitas voluntatis et malitia sufficit, ut aliquis sit haereticus, nisi habeat errorem in intellectu. Et hoc est quod D. Thomas Quaest. X. art. 2. definit infidelitatis peccatum esse in intellectu tamquam in subjecto proximo? Cf Commentaria in Secundam Saecundae D. Thomae. Auctore Fr Dominico Banez, Ord. Praed. Venetiis 1586.

[381]) S. Thomas ibidem: Postquam autem essent auctoritate universalis ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur.“ Několik řádků před tím: „Si qui sententiam suam quamvis falsam atque perversam nulla pertinaci animositate defendunt, quaerunt autem tota solicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos computandi.“

trestních, i když církev tehdy větší moci v tom byla než dnes. Docela nešťastna jest poznámka, že církev odsuzovati kacířů neměla, poněvadž věděla, co se s nimi stane. Každý moderní soudce ví, co se se zločincem stane, když ho odsoudí, a přece nikomu nenapadne viniti soudce ze smrti zločincovy. Proč by tedy téhož práva nemělo se dopřáti církvi, a proč v ní jest chybou, co jinde není chybou? Že světská moc proti haeretikům zakročovala a je velmi přísně trestala, mělo důvod v tom, že haeretici nejen byli nebezpečni církvi nýbrž i státu, že každým bludem náboženským otřásány základy církve a státu: vzpomeňme Albigenských, Husitů, protestantů. Připouští-li sv. Tomáš, že haeretika možno i na hrdle trestati, nepřipouští toho snad jen pro trest, nýbrž proto, aby druhých nenakazil. Ostatně ve věcech víry bylo starodávným a všeobecným zvykem přísněji proti vinníkům vystupovati. Sám Seneca (viz u Weissa III. 291[1]) vykládá, že není národa, jenž by netrestal přečinů proti náboženství podobně jako vraždy. Lykurg také počítá mezi největší zločiny porušovati náboženství, a sv. Tomáš praví, že zasluhují li smrti penězokazi, zasluhují také smrti kazitelé náboženství, jelikož penězi možná si jen opatřiti život časný, vírou však pravou život věčný[382]). K tomu podotýká P. Weiss ve třetím svazku své apologie na stránce 291—292. doslovně: „Aber selbst in den Zeiten, wo das Christenthum die Macht auf Erden übte, hielt es sich nicht für berufen, den Verächter der Religion am Leben zu strafen. Man sah zwar in dem bewussten Angriffe auf den Glauben, in der absichtlichen Verführung zum Irrglauben eine solche Bosheit, dass man unumwunden aussprach, diese verdiente, wenn man bloss auf sie sehe, jede Strafe und selbst den Tod. Jedoch die Kirche wollte gegen sie keine andere Massregel verhängen als dass sie dieselben aus ihrer Mitte ausschloss, damit sie nicht länger Schaden am Heile der Ihrigen anrichten. Und auch das durfte erst geschehen, wenn wiederholte Versuche der Besserung missglückt waren. Jede andere Strafe überliess sie der weltlichen Macht, die nach ihrigen Anschauungen und Gesetzen gegen sie verfahren mochte. Das alles lässt sich leicht rechtfertigen vor Gott und vor der Vernunft.“ Výslovně budiž podotknuto, že jsme daleko toho, abychom chválili všecko kde co ve středověku, především tvrdou disciplinu; ale to zdá se nám spravedlivým, že na drsné mravy a lidi obráceny byly přísné řády a kázně. Také nesmíme zapomínati, že tvrdé tresty, kterými vinníci stíháni byli, sama církev nestanovila, nýbrž stát.

Činí-li pak dr. Masaryk sv. Tomáši výtku, že „do theologie vnesl jako podstatnou část racionalism“, dlužno to přičísti na vrub jeho výtečné znalosti učení Tomášova. Podobně jest s větou: „Thomism skutečně je obnovený aristotelism“. Další větu páně doktorovu pode-

382) S. Thomas ibidem art. 3: „Respondeo dicendum, quod circa haereti eos duo sunt consideranda Unum quidem ex parte ipsorum; aliud autem ex parte Ecclesiae Ex parte autem ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo eccludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur. Unde si falsarii pecuniae vel alii malefactores per saeculares principes justae morti traduntur, multo magis haeretici, statim ex quo de haeresi convincentur, possunt non solum excommunicari sed et juste occidi. Sed ex parte Ecclesiae est misericordia ad errantium conversionem, et ideo non statim condemnat, sed post priman vel secundam correptionem, ut docet Apostolus“

pisujeme rádi, a třebas i bez toho „jakoby". Zní: „Vlastní jakoby kongeniální pojímání Aristotela jest Tomášovou velikou zásluhou; připraven byl proto vydatně svým učitelem Albertem Velikým". Není však pravdivo, že Lev XIII. „prohlásil thomism za pravou filosofii theologů". Kdyby byl pan Masaryk nahlédl v dílo prof. dra. Hlavatého, kterého dva řádky po té cituje, byl by se přesvědčil, že Lev XIII. doporučuje thomism nejen theologům, nýbrž vůbec všem filosofům.

Pohrdlivou soustrasť budí pomůcky ke studiu Tomášovy filosofie, kteréž uvádí pan Masaryk na stránce 411., ne proto, že by uvedené spisy za nic nestály, ale že prozrazují strašlivou povrchnosť a neznalosť. Pan dr. Masaryk neuvádí z velikolepé literatury scholastické od třináctého století až do nynějšího nic, mimo jediného Goudina jenž v letech šedesátých nově vyšel, a to ještě tak nedbale, že ani neví, jak se ten auktor správně jmenuje, jelikož nazývá ho G*a*udin, kdežto uvedený thomista jmenuje se G*o*udin. Tato chybička přivedla nás na něco jiného. *Pan prof. dr. Masaryk opsal to z Hlavatého* na stránce 12. řádce 25—26. kdež stojí také chybně psáno „Gaudin", Philosophia juxta D. Thomae dogmata, nově vydaná od Roux-Laverna, v Paříži 1861.[383]) Mimo Goudina uvádí K. Wernera „Der hl. Th. v. Aqu. 1858." tedy zase nejnovějšího času, ani nemluvě o tom, že dr. Karel Werner nebyl důkladným znalcem thomistického učení, i o něm napsal celý svazek a o jeho dějinách taktéž jeden svazek. Pan prof. Masaryk mohl však právě ze třetího svazku Wernerova poznati pravé a veliké pomůcky ke studiu filosofie thomistické, jelikož zvěčnělý dr. Werner uvádí všecky proslulé pěstitele scholastiky, ať už náleželi škole thomistické, skotistické, molinistické, augustiniánské atd. Konečně uvádí pan Masaryk ještě dvé pomůcky, totiž Günthera a Froschammera! Nejsme proti tomu, aby se nepoznával auktor i ze spisů svých odpůrcův; avšak to jest asi příliš mnoho, když pan professor takové veličiny posýlá na Tomáše! Proč neuvádí pan Masaryk mezi pomůckami ku studiu filosofie sv. Tomáše, Capreola, Hervea, Cajetana, Baneza, Jana od sv. Tomáše, Aravia, Suareza, Arriagu, Vasqueza, Salmanticenses, Complutenses? Proč nejmenuje z nových Sanseverina, Rosellího, Gonzaleza, Zigliaru, Lepidiho, Liberatora, Kleutgena, Pesche? Jsou mu všichni neznámými, či má snad jiné při tom zájmy? Buď si, ale nevědomosť a neupřímnosť nejsou dosud dobrými známkami!

Na stránce 422. dává pan professor „Závěrečný soud o scholastice" a končí jej hned v první větě vylhaným slovem. Píše: „Hlavním předmětem všeho myšlení i snažení byl střednímu věku Bůh, in concreto církev, kteráž jak jsme slyšeli, jest Bůh." Velmi dobře, ale pravda není, že církev byla středověku Bohem, a pan Masaryk dobře udělá, když to dokáže. Rovněž bude dobře, když se dokáže, že „poznávati věci o sobě bez vztahu k Bohu nemá ceny, ba je hříšné; soudí tak nejen Tomáš Aquin., ale i Roger Baco, všichni." Kousek panu professorovi odpustíme, ale aspoň pro sv. Tomáše důkaz chceme. „O sobě člověk tehdy jen uvažoval ustavičně, v jakém je poměru k Bohu. I přirozený egoism s obmezeností rozumovou dávali mu přesvědčení, že člověk je pánem přírody (tedy i to bylo chybou?),

[383]) Srovnej: Dr. Hlavatý, Rozbor filosofie sv. Tomáše Aquinského. V Praze 1885.

celý svět je k jeho službám. Jakou mohl míti svět cenu v očích těch, jenž tak pevně byli přesvědčeni, že Bůh sám člověka vykoupil, že Bůh sám pro člověka trpěl. (A jakou má cenu ten, kdo to bez důkazu béře jim ve zlou?) Proto země je střediskem světa, dějiny člověcké jsou dějinami vůbec. Jerusalem proto, tak se dokazuje, je v prostředku země. Ostatní světové slouží člověku — i hvězdy nemají smyslu než jako služebníci člověka (astrologie), příroda není než symbolem duchovního života, jako obřad. Scholastik proto zvířata studuje jako symboly, tak i rostliny a nerosty.“ Nepovídá to zase „sv. Tomáš Aquin., Roger Baco, všichni“? Pan professor byl tentokráte opatrnějším s citáty, a aspoň ta opatrnosť budiž mu ke cti!

„Scholastikové libovali si v záhadách nerozluštitelných — jim ovšem zdálo se, že všecko dá se vyložiti a pochopiti. Tak na př. filosofovalo se, byl-li Spasitel krásný, byl-li tmavý nebo světlý. Jedni, držíce se Isaiáše (53, 2) věřili, že byl šeredný: Justin Mučedník, Kliment Alexandr, Tertulian, Origenes, Basilius, Cyrillus (a ti byli také scholastiky? Platí-li tato promoce páně Masarykova, byli dozajista. Chudáci!); druzí podle Žalmů (XLV, 3), že byl krásný: Řehoř z Nyssy, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus, Theodocetus. (Později v Římě Kristus se vypodobňoval mladý svěží; v Byzancii podle Basilia starý (!) chudý, smutný, nesličný.)“

Verum est curiosum, kterak pan Masaryk dokazuje, že scholastika stala se polemickou. Slyšme: „Především scholastika, obracejíc ducha k poznání věcí nových, stala se osobní, t. j. polemickou. Scholastika podstatně jest polemická a úpadek její jeví se v převládání polemické logické osobivosti.“

„Scholastika stala se neupřímnou, sofistickou. (Učení o dvojí pravdě.)“ K tomu dovolíme si poznamenati, že by se mýlil, kdo by scholastiky z neupřímnosti vinil pro tuto námitku. V nejhorším případě možno ji snad učiniti tomu neb onomu učenci, jenž však ve scholastice jest rozhodně nepatrnou veličinou; celé scholastiky však viniti nelze, a pan dr. Masaryk jakožto řádný logik zajisté ví, že a particulari non recte concluditur ad universale. Ostatně nebude zle, když pan professor poví, kdo první nepravdu tu pronesl a kteří ze scholastiků byli pro a kteří contra. Přejeme si to v zájmu pravdy, a jsme jisti, že scholastice z toho neštěstí nevzejde. Tolik bychom si dovolili ještě poznamenati, že právě scholastici to byli, kteří nejrozhodněji proti „dvojí pravdě“ bojovali a jí církevní zavržení způsobili.

Po takové zkušené neočekávali jsme slov: „Scholastika má veliké zásluhy o filosofii. Nejen, že nám dochovala starou filosofii, ale i svou vlastní prací připravila novou filosofii. Naučila logicky mysliti a souditi, ovšem abstraktně, formalisticky, ale to bylo přirozenou školou poznávání více empyrickému. Tím, že všecko domnívala se dokazovati, vzbuzovala pochybnosť, pochybností lepší poznání. Zároveň svou dokazovačností osmělovala ducha k bádání všelikému. Vštípila smysl pro jednotu, důslednosť soustavnosť.“

Mohli bychom přestati na místě tomto v té dobré naději, že čtenář z dosavadního učinil si náležitý obraz sám. Jelikož však ve „Stručném náčrtě dějin filosofie“ nacházíme, že pan professor dotekl se i obnovy scholastiky v šestnáctém a sedmnáctém století, chceme i s tím čtenáře poněkud seznámiti. Na stránce 464. jest Hlava LIX.

s nápisem „Filosofie v době reformační a renaissanční", v níž v oddíle I. pan professor píše: „Ve školách katolických pod dozorem orthodoxie, renaissanční hnutí, jakoby se zastavilo na středověkých vzorech; zejména Tomáš Aquinský stává se filosofickou auktoritou. Nejvíce v Hispanii kvete tento Tomismus; Španělsko se katolické antireformace nejúčinněji bylo chopilo. Tomismus obnovil ve Španělsku Frant. z Vittorie (1480—1566.) a jeho žáci. Záhy Jezovité oblíbili si filosofii thomistickou. Mezi prvými František Toletus († 1596.); jeho stoupenec Gabriel Vasquez († 1604.) napsal oblíbený kommentář k Summě Tomášově: Disquisitiones metaphysicae."

Řádky těmi jsme spokojeni, i když obnovu scholastiky podávají až příliš stručně. Dlužno nám však opětně konstatovati, že i to jediné dílo, které pan Masaryk uvádí nejmenuje se „Disquisitiones metaphysicae" nýbrž „Commentariorum et Disputationum in Primam etc. Partem D. Thomae tomus I. etc." Tak jest tištěno na vydání Lyonském roku 1631., které před sebou máme. Měl-li a jaké měl vydání pan Masaryk, nevíme, ale tolik určitě známe, že vychvalovaný kommentář Vasquezův k Theologické Summě sv. Tomáše nejmenuje se „Disquisitiones" nýbrž „Disputationes". To jsou ovšem jenom maličkosti, ale i z těch možno poznati kritickou poctivosť a vědeckou důkladnosť, kterými honosí se spisy páně doktorovy.

„Velmi vynikl Frant. Suarez (1548—1617.), — pokračuje pan professor — na universitě Salamonské vzdělaný, sepsal taktéž kommentář k Summě a dále „Disputationes metaphysicae a De anima. Suarez celkem přidržuje se Tomáše a tudíž zase Aristotela, zejména v noëtice. Poněkud od Tomáše odstupuje v metafysice. Snad nejzajímavější odklonění jest, že nepokládal Tomášův důkaz z pohybu za stringentní. Ukazoval, že věta „Omne, quod movetur, ab alio movetur", není sama sebou dokázána. Všelicos nepohybuje se z něčeho jiného, ku př. vůle, voda chladnoucí; mohla by se tudíž i nebesa pohybovati sama ze sebe. A konečně i kdyby důkaz Tomášův aristotelovský obstál, ukazoval by sice k poslednímu hybateli, ale není prokázáno, že ten hybatel jest duch, actus purus. On naproti tomu navrhuje argumentaci tuto: Omne quod fit ab alio fit. Všecko jsoucí je buď učiněné nebo neučiněné. Protože nemohou všecky bytosti býti neučiněné, musí býti jsoucno neučiněné, nestvořené a to jest Bůh. Neboť kdyby všecky věci byly stvořenými, buď by se věci stvořovaly samy vzájemně, nebo musili bychom přijati regressus in infinitum příčin působících, — obojí je možné. V prvém případě došli bychom k závěru, že věc se stvořuje sama, regressus in infinitum také jest absurdní, protože vyvrací samý pojem příčiny; kde není prvé, není ani 2. 3... příčiny, Také by takovéto závislé příčiny nutně vésti musily k nezávislé — nemohouť býti závislé bez nezávislé.

Tato prvá příčina nezávislá jest Bůh. Bůh je stvořitel, stvořil všechno z ničeho (proti averroismu).

Vůle božská i lidská je svobodná. Vůle božská sice je determinovaná rozumem božským, avšak to jest jen determinatio sufficiens a ne efficax. V učení o duši shoduje se úplně s Tomášem a v jiném podobně". (466)

Toť filosoficko-theologický systém Suarezův podaný zde doslovně z pana Masaryka! Kdo zná velikého myslitele, výtečného filosofa a

hlubokého theologa Suareza, třeba jen z citatů z dogmatik katolických, i kdyby byl nestudoval jeho Výkladů bohovědecké Summy, Metafysických rozprav a pojednání „o milosti“ atd. bude touto kostrou věru překvapen. Kdyby mně nebylo líto času vyvraceti takové „vědy“, ukázal bych, že učení Suarezovo zní trochu jinak. Zde jen panu professoru připomínáme, že jemu známý dr. Werner napsal o Suarezovi podobné dílo jak o sv. Tomáši, a že ve Stoecklových dějinách filosofie mohl se o Suarezovi naučiti všeličemu. V tom má pan dr. Masaryk pravdu, že Suarez dává přednost důkazu vedenému ze zásady „Omne quod fit, ab alio fit“, před důkazem „Omne quod movetur ab alio movetur“.

Zde dlužno mi však opraviti, co jsem dříve proti panu professoru tvrdil, že totiž nepověděl nic o velikolepé obnově scholastiky v XVI. a XVII. století, jelikož na stránce 466—467. skutečně se o tom zmiňuje (!), a já uvedu řádky jeho celé, aby bylo vidno, kterak věc pan doktor odbývá: „Vedle Suareze byli mnozí jiní. Zásluhuje pokus Jezovity Pavla Vallia († 1622.). Napsal veliký a velmi rozšířený kommentář k logice Aristotelově. Do toho kommentáře položil všecky výklady, které kdy byly dány od scholastiků. Co udělal Vallius Jezovita, na universitě v Coimbře, učiniti chtěli s celým Aristotelem a provedli s hlavními spisy Aristotelovými: Collegium Coimbricense zove se ta snůška všeho, co scholastika o Aristotelovi přinesla. Co se pilnosti dotýká, je to velmi krásná práce, a tomu kdo by se se scholastikou a aristotelismem obšírněji zabýval, bylo by nutno seznati tento spis. Počet takovýchto scholastiků nejen řádu jezovitského, ale i dominikánského, Karmelitů, Cisterciáků je veliký. Mezi nimi Roderich z Arriagy, učivší v Praze. I Caramnel Lobkovic v Čechách působil.“

Jak o thomismu tak o skotismu píše pan professor velmi kuse, neúplně a nepoměrně, hledíme-li k soustavám jiným, zvláště novějším, ač naším soudem nikdy tolik nezpůsobily, jako zmíněné soustavy scholastické. Tak má o skotismu, který přece míval přívrženců a pěstitelův velmi mnoho (zvláště u Františkánů), jen dva řádečky: „Vedle thomismu oživla i filosofie Skotova, ale slaběji. Sem přináleží Johannes Pontius; napsal „Cursus integer ad mentem Scoti“, a j.“

Na stránce 467. byli jsme překvapeni, čtouce, co všecko pan professor jménem vědy svým ubohým posluchačům přednáší. Zvykli jsme si ovšem v těch dvou letech, ve kterých se panem Masarykem zabýváme, všelico slyšeti o katolicismu, ale toho jsme přece neočekávali, co pan professor učinil na stránce 467. Laskavý čtenář potěš se slovy jeho sám: „Z potřeb časových antireformačních vznikla v té době jezovitskou scholastikou ethika jež dosud i v širších kruzích jest rozkřičena jako jezovitská kasuistika. Často se jí vytýká, že vyřkla větu: účel posvěcuje prostředek. Věty té v těchto slovích u žádného auktora není. Proslulá učení této ethiky jsou předně probalism. Možno jednati podle důvodů a auktority znamenitého bohoslova, i když čin příčí se svědomí a poznání. Methodus dirigendae intentionis: zapovězený skutek činí se v dobrém úmysle. Reservatio mentalis: reservace a neurčitost přípustna přísahajícímu, slibujícímu, svědčícímu a j. — Z těchto mravovědců katolických jsou nejznámější: Escobar y Mendoza (1589—1669.): liber theologiae moralis; Busenbaum (16—1668.): Medula theologiae moralis; Sanchez (1550—1610.)

De sacramento matrimonii; a konečně již jmenovaný Suarez: Consilia et variae quaestiones. — Proti této morálce obrátila se znamenitá polemika Pascalova." —

Před rokem jal se vydávati v sousedních Němcích P. Bernard Duhr S. J. dějepisné články[384]) na obranu Tovaryšstva Ježíšova. Ve třetím sešité má stať nadepsanou „Účel posvěcuje prostředky", v níž ku veliké radosti páně Masarykově dokazuje, že nekalá věta ta jest bídným na cti utrháním. Doufáme, že pan professor neobmešká přečísti si dílo Duhrovo, již z lásky k objektivnosti a pravdě, které volají: Audiatur et altera pars, budiž slyšána i druhá strana! Velmi poučným jest mi „reservace" páně doktorova, jež mu uložila připsati, „Věty té v těchto slovích u žádného auktora není". Tato úzkostlivá svědomitosť, která na straně jedné nekalé věty — účel posvěcuje prostředky — připomíná a na straně druhé vyznává, že jí u jesuitských auktorů není, má však praobyčejnou příčinu: byla vynucena známou událostí ze života P. Roha, věhlasného kazatele jesuitského, který roku 1852. konaje posvátné missie ve Frankfurtě n. M., prohlásil, že dá tisíc rýnských zlatníků tomu, kdo ukáže před právnickou fakultou Heildelberskou nebo Bonnskou knihu některým jesuitou napsanou, ve které by ona nekalá věta „účel posvěcuje prostředky" buď těmi slovy zúplna, neb aspoň jinými, ale týž smysl skutečné majícími obsažena byla. Tisíc zlatých! jaké to lákadlo pro vědce po pravdě bažící, a k tomu ještě za kratičkou, neustále opakovanou větu! Čtenář by myslil, že uchazečův o cenu bylo jako hub po dešti, a zmýlil by se. Ani časopis „Volksblatt" vycházející v Halle, ani prof. dr. Tholuck, ani Ellendorf, ani Jacobi, ani pastor Maurer nedovedli toho před právnickou fakultou dokázati, a tak peníze P. Rohovy zůstávaly napořád pěkně doma v suchu. Dobře jest, že P. Roh už zemřel, protože by nyní ohlášenou cenu v Praze vyplatil, jelikož pan dr. Masaryk, ač věty té „v těchto slovích" u žádného auktora nenašel, přece několik auktorů jmenoval, v nichž bezpochyby „jinými, týž smysl majícími slovy" obsažena jest nekálá věta jesuitská. Než proto nebude marna namáhavá práce páně doktorova, jelikož podobnou nabídku učinil u nás před půl druhým rokem pan kanovník Brynych, a ten dosud nezemřel, nýbrž sídlí na Vyšehradě, očekávaje šťastného smrtelníka, jenž podav žádaný důkaz, přijde si pro slíbenou spořitelní knížku. Kdybychom se nebáli, že pan dr. Masaryk dá tyto kanovnické peníze na kacířský pomník Husův, z celého srdce bychom mu gratulovali. Ostatně i tak ty jesuity a kanovníky pan professor notně potrestá, když ukáže, že věty té „v těchto slovích" u auktorů není, ale jinými slovy a týž smysl majícími, že na jisto pronesena jest. Smíme-li raditi, doporučujeme jiné auktory než Busenbauma, Eskobara, Sancheza, jelikož s těmi to v Němcích až dosud nešlo!

Než odložme žerty stranou! Pan professor snad nemínil na řádcích svých říci, že jmenovaní auktorové jesuitští pronesli větu zmíněnou, nýbrž že jen učili ostatní „proslulá učení této ethiky", totiž:

---

[384]) Cf. Bernhard Duhr S. J. Jesuiten-Fabeln, dritte Lieferung. Ein Beitrag zur Culturgeschichte. Freiburg in Br. 1891. S. 297—313 Viz též P. Roh S. J. Das alte Lied: „Der Zweck heiligt die Mittel." Freiburg 1869. — Vdp. kanovník Eduard Brynych učinil svou vyhlášku v pražském „Čechu", a opakoval ji několikráte dvojctihodným pánům českým pastorům všelijak se vymlouvajícím a důkaz provésti nemohoucím.

Probabilism, Methodus dirigendae intentionis a Reservatio mentalis. Kdyby tak myslil a se vymluvil, pomohl by si z bláta do louže. Předně račiž laskavý čtenář pozorovati, kterak pan doktor vykládá, co jest pohaněný probabilism jesuitský. „Možno jednati — toť definice páně Masarykova — podle důvodů a autority znamenitého bohoslova, i když čin příčí se svědomí a poznání.“ Dobře, dobře, ale, který ze jmenovaných jesuitů definituje *tak* svůj probabilism? Že byli „katolickými“ a „nejznamenitějšími“ Escobar, Busenbaum, Sanchez a Suarez, víme; ale toho nevíme a ve spisech Masarykových dokázaného nenacházíme, že by takové nepravdě, očividnému bludu a nerozumu byli učili. Pan doktor udělal si věc lehkou, vyjmenovav auktory a díla jejich, ale zapomněl nejhlavnějšího puntíčku — ukázati, *kde* tak učí. Či snad si myslil, že čtenáři a jeho posluchači jsou povinni důkaz ten za něho vésti? Jsme mu po vůli, a prohlašujeme: Tak nedefinoval probabilismu katolický theolog ani poslední, nerci-li „nejznamenitější“. Ano i ti probabilisté, kterým předhazován laxismus, o kterých jest známo, že šli příliš daleko, i ti neučí takovému probabilismu, jaký popisuje pan dr. Masaryk. Máme před sebou dílo Patuzziovo, v němž položeno několik výměrů laxních probabilistův, ale ani jeden neučí po masarykovsku. Sám vykřičený Bovius, a pana professora potěšíme, povíme-li, že to byl jesuita, určuje probabilism jakožto systém, dle něhož po důkladné úvaze věci a všech různých okolností jejích pro důvod vážný a pro auktoritu velikou, zdá-li se ještě důvodným, že zákonem není kon přikázán ani zakázán, možno jej bez viny učiniti nebo neučiniti, kdyby i mínění, dovolávající se zákona, bylo podobně nebo i víc důvodným.[385]) Ve sv. Alfonsu však nacházíme, že i obviněný P. Suarez učil probabilismu rozumně a ne proti mysli sv. Církve.[386]) P. Busenbaum ne-

---

[385]) Joannis Vincentii Patuzzi, Ord Praed, Ethica Christiana sive Theologia Moralis etc. Tomus Primus. — Bassani 1770. „Quoties inquiritur, praeceptane sit actio, an interdicta, post adhibitam pro rei gravitate diligentiam ad legis inquisitionem, post attentam rei et adjunctorum animadversionem, si gravi ratione, atque authoritate, *solide* adhuc *probabile* sit, nulla lege actum juberi aut vetari, poterit homo absque culpa agere vel ab agendo abstinere, etsi opinio legem statuens *aeque probabilis aut etiam probabilior esset*; modo, perpensa simul ratione atque authoritate, moderatus excessus sit, neque talis, ut oppositam opinionem secum collatam a gravi et solida probabilitate dejiciat.“ K čemuž ještě dodává: „Ita probabilistae, tak tomu učí probabilisté.“ Viz u Patuzziho pg. 234. § 1. II. — Výslovně poznamenáváme, že nejde nám o to, abychom dokázali, že náhledy Boviovy, Tamburiniovy, Lacroixovy, Escobarovy a jiných jsou správny; v přítomné otázce jediné na zřeteli máme ukázati, že takovému probabilismu, jak chce pan Masaryk, ani nejhorší z nich neučili. Sám Patuzzi, který jest probabilistům tak velice nepříznivým, uvádí Op. cit. pg. 235. § 3. VII. že vyžadují řádný důvod a vážnou auktoritu. Na straně pak následující má v § 4. X. otázku, kolik jest potřebí bohoslovcův, aby podle probabilistů mohl člověk klidným svědomím to neb ono učiniti, a uvádí z P. Antonína Terilla S. J., jehož nazývá všech probalistů vůdcem a knížetem, že jest třeba aspoň tří nebo čtyř bohoslovců vynikajících vědou a zbožností. Z toho čtenář má, co souditi o výroku Masarykově, že dostačí k tomu auktorita jednoho bohoslovce a to i tenkráte, když čin se příčí poznání a svědomí! Nota bene! Probabilisté uvádějí právě Suareza, Escobara a Sancheza, tedy staré známé páně doktorovy, z nichž čerpali své učení; ale nikde neučí, že člověk muže jednati pro auktoritu jednoho bohoslovce i když ví, že skutek příčí se svědomí a poznání (rozumu). Jsme vskutku zvědaví, kterak pan dr. Masaryk svého probabilismu ze jmenovaných předáků jesuitských vyvodí. Zatím jest nám aspoň tolik jasným, že sami probabilisté výtečníkům těm jinak rozuměli a jinému se z nich naučili než pan Masaryk.

[386]) S. Alphonsi Mariae de Liguori, Homo Apostolicus. Ed. nova. Ratisbonae 1842. apud Manz. Tomus Primus. Tractatus primus, de Conscientia,

učí, že možná něco činiti pro auktoritu nějakého bohoslovce byť i proti svědomí a poznání bylo, a to právě ve spise[387]) jmenovaném od pana prof. Masaryka. Praví, že zákon přirozený, zakazuje-li nějaký skutek nemravný (špatný), nesmí nikdy býti porušen, ani tehdy ne, kdyby se někdo chtěl vyhnouti smrti. Z citatu toho je zřejmo, že kaceřovaný probabilista dbal a hájil svědomí a nekázal jednati proti němu. Totéž viděti i z jiného textu Busenbaumova. Spisovatel tvrdí totiž, že jest dovoleno člověku v žaláři uvězněnému oklamati strážce a utéci, ale dodává, že nesmí při tom utečenec užiti nekalých prostředků, jako jsou násilí a nespravedlnosť. Ať o výroku tom soudí jak kdo chce, ať jej třebas i zatratí, jednoho mu neupře, toho totiž, že Busenbaum i v něm neodpíral prostředkům, kterými se svědomí ruší.

Podobně žádáme zevrubný důkaz ze jmenovaných auktorů, že „zapovězený skutek činí se v dobrém úmysle". Jestliže toho pan doktor z nich nedokáže, ví zajisté, co o něm nejen my, ale všichni slušní lidé si pomyslíme. Zde jen mu připomínáme, že již P. Laymann, tedy jeden nejstarších jesuitů, propověděl, že žádný úmysl (účel), ať jest jakkoli dobrým, nedovede učiniti špatný skutek dobrým, nýbrž, že jej nechává jak byl, ze všech stran a úplně špatným (simpliciter et undequaque). Totéž učí P. Voit, jak uvádí P. Duhr v díle nedávno jmenovaném na stránce 301—302.

Ne lépe pochodil pan doktor se třetí částí své kritiky, ve které praví: „reservace a neurčitosť přípustna přísahajícímu, slibujícími, svědčícímu a j.". Škoda, že mu zde kazí radosť sv. Alfons, jenž mluvě o věci a odsuzuje ji ve smysle Masarykově, dovolává[388]) se

---

caput III. „De conscientia probabili." n. 21. „Conscientia probabilis est illa, quae propter aliquam probabilem opinionem dictat licitam esse aliquam actionem. Opinio probabilis est illa, quae gravi aliquo innititur fundamento apto ad hominis prudentis assensum inclinandum. Sed in hoc primum omnium oportet scire, non licere operari cum opinione probabili cum periculo de facto damni proximi, cum proximus est in sui juris possessione; cum distinguendum est cum *P. Suarez* alium esse casum cum agitur de simplici jure, nempe utrum possimus licite aliquid agere; alium esse, cum agitur de facto et de rei veritate, si enim talis opinio vera non sit, proximus certe damnum patitur, adeoque tunc opinione probabili uti fas non erit. Ponamus exemplum: Si ego dubito, utrum ille sit homo, an fera, non licebit eum ferire, nisi certus factus sum esse feram; licet probabilius nedum probabiliter existimem feram esse; nam si revera est homo, eum vulnerando ex mea opinione, licet probabiliori, illius damnum non vito." Račiž si to pamatovati pan dr. Masaryk a neračiž přehlédnouti, že sv. Alfons tak učí *po* Suarezovi, jemuž pan doktor přičítá probabilism, v němž prý proti svědomí a poznání jednati možná pro auktoritu nějakého bohoslova!

[387]) Cf. Busenbaum, Medulla theol. moral. Lib. I. tract. 2., cap 4. dub. 2. n. 1. Ed. Colon. 1716. pg. 33. „Praeceptum naturale negativum prohibens rem intrinsece malam, non licet violare, ne quidem ob metum mortis." — „Licet etiam, saltem in foro conscientiae, custodes (praecisa vi et injuria) decipere, tradendo v. g. cibum et potum ut sopiantur vel procurando ut absint; item vincula et carceres efringere, quia cum finis sit licitus etiam media sint licita." L. c. n. 3. Uvádím texty ty z díla P. Duhra, jenž na straně 311. poznamenává: „Es kann mithin der Satz, (wenn der Zweck erlaubt ist, sind auch die Mittel erlaubt) nach der stillschweigenden und ausdrücklichen Lehre des P. Busenbaum nur den einen Sinn haben: Wenn der Zweck erlaubt ist, dann ist auch der Gebrauch der an sich gleichgiltigen (nicht unsittlichen) Mittel zu diesem Zwecke erlaubt."

[388]) S. Alphonsus M. de Liguori, Theologia Moralis. Parisiis 1836. Tom. II. Lib. III Tract. II. Dub. IV. pg. 32 et seqq. Světec se táže: „An liceat jurare cum amphibologia?" n. 151. a sotva uvedl několik řádků, píše, že v ne-

jesuitův a mezi nimi Busenbauma, Sancheza i Suareza, kterého pan professor poslal na zad oněch „nejznamenitějších katolických mravovědců“. Nechceme se mezi pana Masaryka a sv. Alfonsa plésti, ale pro svou jistotu žádáme zase důkaz, aspoň s tím Suarezem, kterého sv. Alfons reklamuje pro sebe. Na vysvětlenou panem Masarykem spletené věci pravíme: Učí-li znamenití, vlastně „nejznamenitější“ theologové shora jmenovaní, že restrictio jest dovolena odpovídajícímu ano i přísahajícímu, nerozumějí tím nikterak, co jim podkládá a z čeho je viní pan doktor, nýbrž výslovně to vylučují a věc představují si tak: Dvojsmyslných slov pro příčinu vážnou a spravedlivou užiti lze, jelikož nikdo není povinen každému pověděti vše, co ví a jak ví, nýbrž může si tak počínati, aby své neprozradil i když by neurčitou řečí jeho jiný padl ve blud. Příklad: Někdo se tě táže na věc, na které ti záleží, aby tajna zůstala. Můžeš mu odpověděti: Pravím: *ne*, t. j. pronáším slůvko: *ne*. V tom smysle mluví (podle sv. Alfonsa) Sanchez. Co se týče reservace, dlužno připomněti, že podle všeobecné mluvy theologů jest reservace čili restrikce dvojí: reservace čistě pomyslná, která zůstává a známa jest jen nám a v nás, a reservace ne zúplna čili čistě pomyslná, která tak jest zbudována, že ji posloucbající z různých, s řečí pronesenou spojených okolností, poznati může. Pokud o prvou jde, reservaci jen pomyslnou, jistojistým jest, že jí užívati se nesmí. Mnozí theologové, a mezi nimi obviněný Busenbaum a Sanchez (cituji dle sv. Alfonsa 2. svazek, str. 33.) tvrdí, že kdo by se opovážil takové reservace (čili restrictio pure mentalis) užívati, dopouštěl by se smrtelného hříchu. Ano kaceřovaný Sanchez praví zrovna, že to jest míněním všeobecným, až sv. Alfons ho opravuje, tvrdě, že opačné mínění má též dosti přívrženců. Reservace čili restrikce ne zúplna pomyslná, nýbrž s okolnostmi spojená, z nichž může býti poznána, jest pro spravedlivou příčinu dovolena, a možno jí i přísahou dotvrditi. Sv. Alfons uvádí za příklad Písmo svaté. Čtemeť u sv. Jana (7, 8.), že Pán Ježíš řekl: „Já nepůjdu ke dni svátečnímu tomuto“ a přece již ve verši 10. čteme, „tehdy i on šel ke dni svátečnímu“. Praviv tedy „Já nepůjdu“ použil reservace čili restrikce ne zúplna pomyslné, rozuměje slovem tím „nepůjdu zjevně, nýbrž tajně“ (t. j. sám, bez zástupu, bez vás), jak mluví samo Písmo. Podobný výrok čteme u sv. Matouše 24, 36.

snadné otázce té dlužno rozličné věci dobře od sebe rozeznávati. Předně jest věděti, co jest amphibologia čili obojetné, dvousmyslné slovo, a po té, co jest restrictio (reservace). Amphibologia může povstati na trojí způsob: 1. Když slovo má dvojí smysl, na př. latinské volo může znamenati chci nebo také lítám. 2. Když má řeč dvojí hlavní smysl na př. „tato kniha jest Petrova“, může znamenati: že Petr jest jejím majetníkem, anebo též auktorem. 3. Když slovo má dvojí smysl, jeden jaksi obyčejný a druhý jen zvláštní čili mimořádný, jako když mužové umrtvení praví, že jídla dobře připravovaná jim škodí, rozumějíce tím, že škodí jejich umrtvování. A po té má sv učitel: „His positis, certum est et commune apud omnes, quod ex justa causa licitum sit uti aequivocatione modis expositis et eam juramento firmare ... Ratio, quia tunc non decipimus proximum, sed ex justa causa permittimus ut ipse decipiatur, et ex alia parte non tenemur ad mentem aliorum loqui, si justa causa subsit.“ ... Nro 152 vysvětluje světec: „Restrictio autem mentalis alia est pure mentalis, quae nullo modo ab aliis percipi potest: alia non est pure mentalis, quae ex adjunctis circumstantiis innotescere potest. — Restrictio pure mentalis nunquam est licita, nec juramentum super eadem, ut patet tribus propositionibus damnatis ab Innocentio XI.... E contrario licitum est, justa causa, uti restrictione *non* pure mentali, etiam cum juramento, si illa ex circumstantiis percipi potest.“

Jsou ještě mnohé sporné věci, o kterých by jednati bylo, kdybychom vše chtěli na pravou míru přivésti, v čem pan dr. Masaryk práv není. Necháme toho, jelikož úkolem naším bylo upozorniti aspoň na některé nedostatky jeho, jak už nápis polemiky naší prozrazuje, ač i po té stránce neprobrali jsme všeho Kdo má více času a záliby stopovati pana Masaryka, tomu doporučujeme zvláště lithografovaný „Stručný Náčrt dějin filosofie“ s tou naprostou přesvědčenou, že v něm najde vděčné a veliké pole důkladné činnosti své.

XXI.

Závěrek.

Na objasněnou nauky a vědecké působnosti páně Masarykovy dovolíme si pronésti ještě několik slov. Předně upozorňujeme na velikou závislost páně doktorovu na francouzském Comteovi, v theorii o náboženství vůbec a vývinu pokolení lidského zvláště. Za druhé připomínáme, že i námitky a důkazy, které proti nám pan professor v různých spisech svých činí, nejsou tolikéž původními, ale většinou cizími, obyčejně z Němec a Francouz. Za třetí dělaná učenosť páně doktorova jest jenom zdánlivou; pan prof. Masaryk jest náramně povrchním, nespolehlivým a to i když jen uvádí jména spisovatelův a jejich děl, ani nehledě k tomu, že jim podstrkuje věci, kterých nejen za časté nemají, nýbrž které zpříma zavrhují. Za čtvrté nezasluhuje pan dr. Masaryk víry ani tenkráte, když píše o našich českých věcech, aspoň ne víry povšechné a jisté. Toho příklad uvedeme na Chelčickém, až uvedené předhůzky zkrátka dokážeme.

Laskavý čtenář se zajisté ještě pamatuje, čemu učí pan dr. Masaryk v „Základech konkretné Logiky“ o primitivních poměrech lidstva a o jeho vývoji.[389]) To opakuje velmi určitě a obšírně také ve „Stručném náčrtě dějin filosofie“ a my dáme řádky jeho sem. Na stránce 15. v posledním odstavci na třetím řádku z dola, píše: „Představme si člověka prvotného, nevyspělého, nezkušeného, neznajícího ještě ničeho, v ustavičném boji s přírodou, nepřátely v samém lůně společnosti ustavičně ohroženého, ustavičně v boji proti nemocem, proti smrti, v zápase v potu tváři o denní chléb. (Ve které bibli tak psáno jest?) Představme si dále, že člověka, nejsoucího bytostí rozumovou více chtíče, slepé pudy a síly pudily než rozumné úvahy, představme si dále, že přece, jak ani jinak býti nemůže, společnosť lidská jaks taks musila se zorganisovati. Ke vší své práci člověk potřeboval nějakou theorii všeobecnou, a nemůže čekati, než si ji pracně vymyslí. Každý člověk, než jest mu jasno, co vlastně chce, jak by vše býti mělo, činí ustavičné pokusy. Potřeby životní ustavičné nás vedou k úsilím rozmanitým, až ex post jen tak trochu přicházíme k theorii, na které jednání své, ač nevědouce, jsme založili. I na tom prvním stadiu je člověku nějaká filosofie potřebna t. j. ten jednotný názor, který by vázal všechny jednotlivé poznatky a konání v celek. To, co každý z nás nyní potřebuje, celkový názor o životě, to potřeboval člověk na samém počátku, vždycky byla táž potřeba. Odkud vzíti takové všeobecné theorie věcí? Byla dána ve spontanní náklo-

[389]) Srovnej Dr. Masaryk, „Základové konkretné Logiky“, na str. 172 (odstavec poslední) až po stranu 175 (odstavec druhý shora).

nosti člověka každý zjev zosobňovati. Prvotný člověk pohřížený úplně v nazírání smyslové, nemaje ještě žádných zkušeností a upjat jsa svou pozorností na jednotlivých jevech, nesrovnává, tudíž nemyslí kriticky, jest jedním slovem oko, ucho, smysl. V té směsici smyslných daných (sic) jest mu jen bezprostřední nitro, ovšem zdánlivě jasné (To je čeština!). On promítá do jevů ven to (iterum), co ve svém nitru postřehuje, a všude v každé věci hledá analogon svého nitra. Tedy v této náklonnosti k zosobňování neboli mythickosti měl prvotní člověk jaks taks vodítko, aby rozmanitá jestva jednotně sobě vykládal t. j. člověk předpokládal ve všem, co se mu namanulo smyslům a fantasii, oživenou bytosť dle analogie svého nitra, a pak celé své konání vůči těm zosobeninám (sic) zařizoval. Jemu bylo pochopitelno, co s nimi začíti (sic), když si je představoval sub specie vlastního nitra. V tomto naivním předpokládání, že věci jednají jako on, měl první theorii pro chování své vůči celému světu. Že tomu tak jest, to (sic) každý na sobě, i když jest úplně již v kritickém stadiu, může poznati. My všichni zosobňujeme ustavičně, jakmile se jedná o věc, která nám není s dostatek známa, a vidíme to na dětech, na nezkušenějších individuích, obzvláště na tak zvaných necivilisovaných národech a z toho konstruujeme si psychologicky prvotní stadium osvětné.

Krok za krokem člověk nabývá zkušenosti, počíná nezosobňovati, resp. odosobňovati. Co jest zkušenosť? Nic jiného než s věcmi se stáváme lépe známými, my se přesvědčujeme, že nejsou osobami jako my, poznáváme krok za krokem, že jsme nad věcmi. Prvotní člověk, jakmile zosobňoval (sic) všechno, všeho se zároveň bál, ode všeho dle své vlastní potřeby očekával něco; teprve když poznal věc lépe (že není osobností, aneb není jí tou měrou, kterou předpokládal), předcházel strach. Jest pochopitelno, že nezosobňoval věci, s nimiž je nejvíce obeznámen, které ustavičně na něho působí. Adam Smith praví, že nenalezáme nikde v mythologii národů bůžka tíže, protože každá věc je těžká. Taková vlastnosť záhy byla známa, rozuměla se sama sebou a tudiž se nezosobňovala. A podobně některé jiné věci ponenáhlu, obzvláště tedy ty, které ustavičně člověka obklopovaly, poučily ho samy, že nejsou osobnosti (sic), člověk počal klidněji pozorovati. Klidnější pozorování znamená však srovnávání; kde se srovnává, tam se se měří, a tím hlavní krok z mythu jest učiněn. Člověk viděl napřed ve věcech jen sebe. teď počíná viděti věci v sobě. Co nám při nejlepší psychologii a zkušenosti lidské se ustavičně stává, že v jiných lidech vidíme jen sebe, to bylo na prvotním stadiu myšlení i vůči věcem — takový podivný filosofický egoism. I rozumí se, že v mythické náladě, v tom zosobňování, člověk pojímal všecko celkově, tak jak mu vlastní nitro bylo jednotným celkem. Teprve když počínal klidně pozorovati a srovnávati, srovnáváním přistupuje k analysi, rozbírá celky na části; jakmile analysoval, rozbíral, srovnával, vznikly všeobecné a abstrakní ideje a míti všeobecné abstrakní ideje znamená dle Aristotela (kde?) vědění. Jest dále pochopitelno, že člověka zajímalo všecko nadobyčejné, ohromné, co se mu vnucovalo; teprve krok za krokem počíná si všímati toho všednějšího, nepatrnějšího a právě v tom pak poznává vždy víc a více klíč poznání toho, co jest na první pohled nadobyčejné. Dříve všeho se bál, teď znenáhla původní bázeň přechází, obdiv, otec mythu, ustupuje ustavičné pozornosti, matce vědění. Tak dostupuje člověk z mythu k pře-

snému pojímání věcí. Člověk pojímá a posuzuje věc o sobě, vykládá ji v souvislosti s věcmi ostatními a výklad vědecký jest výklad ze všeobecných zákonů.

Člověčenstvo ustavičně se vyvíjí od mythu k přesnosti. Tento vývoj, vlastně odvoj mythu, jest nenáhlý přechod, dál se více stadiemi. Vývoj mythu jest právě negativní, totiž jest ubývání mythickosti a přibývání vědeckosti. V každém daném okamžiku každý z nás i mythicky i vědecky pojímá věci, docela se mythy neztrácejí nikdy, a nebude člověčenstvo nikdy věci pojímati a vykládati docela přesně.

Asi takto si to představuji: Původní forma mythu jest stadium, na kterém člověk žije v jednotlivých nesouvislých názorech smyslů, v jednotlivých nesouvislých mythech. V tom stadiu musíme si představovati člověka ustavičně vyděšeného (!) aktuelními obrazy nebo obrazy z paměti. Poznáme tento stav na děcku. Vše kolem člověka žije, on vidí život ve všem, i člověk i zvíře mu žije, i letící kámen, jen proto, že o tom nepřemýšlel, ale že to přímo všecko zosobňuje. To jest *stadium nejnižší.*

Na vyšším stupni se již tolik nezosobňuje. Člověk dospěl k poznání, že je bytostí složenou z těla a ducha. K tomu poznání dospívá klidnějším pozorováním sama sebe a různými zkušenostmi: snem, smrtí a pod. Jakmile sám sebe pojal jakožto bytosť rozdvojenou (!) (a to stalo se velmi záhy), tuto rozdvojenosť vnáší i na věci, protože zosobňuje, i představuje si většinu věcí jako sídlo ducha. Je to *stadium fetišismu anebo animismu,* stadium, které se nám popisuje od všech cestovatelů po nynějších tak zv. nižších národech, a které ještě v řecké filosofii bude nám velmi patrné.

Ještě vyšší stadium jest *polytheismus.* Srovnávání, generalisace, abstrakce se sesílila, duchové stávají se bohy, vládnoucími skupinou věcí. V polytheismu vyvíjí se časem anthropomorfismus. Lepší poznání ducha lidského zračí se pak v představách o bozích. Umělci na tomto stadiu stávají se takořka dogmatiky. (Budiž poznamenáno, že nesprávně se mluví o anthropomorfismu vůbec, má-li se tím označiti zosobňování. Myth je zoomorfismus vůbec. Člověk si představuje, že na př. tento kámen je živ. Nepředstavuje si, že je formou člověk.)

Z polytheismu rodí se postupem dalším *monotheismus.* Generalisace a abstrakce tak pokročila, že mythy pak soustředěny v jedné nadsvětské a nadliské bytosti, v bohu — nejrozhodnější krok ku přesnosti. Od toho okamžiku, kdy dospěl duch lidský k monotheismu, t. j. představě k jedné nadsvětské bytosti, dovedl všechny věci pozorovati samy o sobě. Nad monotheismus pokročiti nelze. Může se ovšem tvrditi, že není boha, ale tím monotheismus po této psychologické stránce jako kulturní síla není zvrácen (!). Řeklo se právem, že moderní atheista na místo bohu klaní se atomům t. j. člověk nad sebe sám nikdy nevynikne. Ta původní jednosť našeho nitra bude nám vždy posledním jednotlivcem dané zkušenosti, my vždy budeme monotheisty (To jsou plané fráze!). Musíme dokročiti k jedné poslední supposici, k jedné bytosti přímo ať už ji někdo zve silou, gravitací, atomem, hmotou. Toto poslední stadium mythickosti zoveme tu monotheismem. Není to však pouze stadium mythu, neboť zároveň odpovídá stadiu mythickosti určité stadium přesnosti. Theism (totiž ten Masarykův) není pouze mythickým, ale zároveň i přesným učením.

Theism samý pak pojiti se může s více nebo méně přesným pojímáním věcí všech. Mezi bohem Leibnitzovým a mezi bohem, jak si ho představuje obyčejný člověk nevyškolený, jest veliký rozdíl, jen jméno jest stejné. (A jak vyhlíží „bůh" Masarykův?)

Není to roztomilé povídání? Škoda, že o věci tak vážné. Kéž všimnou si přátelé páně Masarykovi v kruzích křesťanských, aspoň tohoto posledního odstavečku; vzešlo by jim světlo. Nebudeme toho vyvraceti. Teď náleží nám ukázati, že toto zboží objednal si pan dr. Masaryk z Comtea. V práci té poslouží nám výborná monografie Grubrova, která všude přijata s úctou a shledána velezdařilou[390]. Na stránce 57. nacházíme zvláštní pojednání o „theologickem stadiu", které podivuhodnou shodu vykazuje s panem Masarykem, vlastně závislosť jeho na Comteovi. Na stránce předchozí mluví se o vývinu člověčenstva, a tu zdá se nám pamětihodná věta: „Die Entwickelung der Menschheit nimmt in jeder Zeit jenen Grad von Vollkommenheit an, welchen die jeweilige Entwicklungstufe und die ihr entsprechenden äusseren Umstände gestatten". To se, tuším, shoduje na vlas s tím, o čem nás poučoval pan professor. Theologické pak ono stadium, o kterém přede chvílí byla řeč, záleží podle Comtea (Grubra) v tom, že obrazotvornosť v něm převládá, že jest rozhodné prvním. Důvod toho možná najíti jednak v povaze ducha lidského, jednak v mravních a společenských názorech. Duch lidský od začátku jest v jakémsi bludišti — circulus vitiosus — z něhož neví kudy kam. Na jedné straně nemůže bez pozorování dodělati se ideí; na druhé straně jest zase pravidelné pozorování bez vůdčí myšlénky nemožno. Tu může jediná filosofie theologická pomoci z lethargie duchu lidskému, a to tím způsobem, že tajuplnými obrazy svými vzbudí zvědavosť v probouzejícím se duchu lidském. Po stránce mravné byla theologická filosofie od počátku vývinu lidskému potřebna, jelikož jen jí možná bylo člověka nadchnouti a udržeti, a to jejími illusemi, které člověku napovídaly, že modlitbou a pomocí vyšších bytostí dospěje vlády nad zevnějším světem. Přihlížíme-li konečně ke stránce sociální, bylo lidstvu tím více třeba filosofie theologické. Jí jediné bylo možno, aby hned na začátku vývoje člověčenstva stanovila onu jednotu a vzájemnosť náhledů, beze kterých společenského života není. Stadium theologické záleží ze tří částí čili period: fetišismu, polytheismu a monotheismu. — Čtenář vidí, že tato doktrina jest totožna s učením páně Masarykovým. Rozdíl jest jen ve slovích; věc jest úplně tatáž, ano, dáme-li místo Comteova „stadia theologického" páně professorovo „stadium nižší", uvidíme, že v dalším jsou rozdělení, věc, ba i významy tytéž.

F e t i š i s m u s podle Comtea jest první částí theologického stadia. Fetišismus vidí ve všech zevnějších věcech, přirozených i umělých, ducha, a trvá velmi dlouho. S tím souhlasí pan Masaryk v označeném odstavci „Stručného náčrtu dějin filosofie" zúplna a užívá skoro týchž významů. Dle něho jest fetišism před polytheismem a monotheismem, představuje si většinu věcí „jako sídlo ducha" a trval hodně dlouho, protože jest to stadium, „které ještě v řecké filosofii bude nám velmi patrné".

[390]) G r u b e r S. J., August Comte, der Begründer des Positivismus. Sein Leben und Seine Lehre Freiburg im Br b. Herder 1889.

Polytheismus jest dle Comtea vyšším fetišismu. Tomu přisvědčuje také pan Masaryk pravě: „Ještě vyšší stadium jest polytheismus". Dle Comtea pomábá polytheismus velice umění a vědám, podporuje ducha pozorovacího, přivádí člověka k nezměnitelným zákonům přírodním. S tím srovnává se pan professor tvrdě, že v polytheismu „srovnávání, generalisace, abstrakce se sesílila, duchové stávají se bohy, vládnou skupinou věcí. Lepší poznání ducha lidského zračí se pak v představách o bozích". Nejen vědě prospěl polytheism dle pana dra. Masaryka, nýbrž i uměním, jak chtěl Comte. Pan doktor totiž píše: „Umělci na tom stadiu stávají se takořka dogmatiky".

Monotheismus podle Comtea způsoben byl časem od polytheismu. Pan dr. Masaryk podobně hlásá: „Z polytheismu rodí se postupem dalším monotheismus." Comte učí, že revoluce, která z polytheismu pokročila k monotheismu byla mimo naši nynější největší dějstvem, které lidstvo spatřilo. Pan doktor taktéž má: „Nad monotheismus pokročiti nelze". A kousek před tím vyznává, že to byl „nejrozhodnější krok ku přesnosti."

Laskavý čtenář račiž se přesvědčiti v Grubrovi na str. 58—59. v nn. 55., 56. a 57. že údaje naše o Comteovy jsou správny. Neuvádíme doslovných citatů, protože Gruber všady k nim v díle svém sám poukazuje, a protože jsme už dříve prohlásili, že z něho čerpáme. Konečný soud Grubrův o positivistické filosofii Comteově jest velmi nepříznivým, snad ještě horším než soud Herschelův, Huxleyův a Renanův, které pan auktor uvádí na stránce 80. vyjmenovav na předchozích stránkách pochvalné kritiky Brewsterovy, Millovy, Littréovy, Robinovy a jiných. Učený Gruber, — a my dáme z posudku jeho jen nápis, — dí: „Comte's „Positive Philosophie" ist gar keine Philosophie".

Jako v theorii vývoje ducha lidského jest závislým pan Masaryk na Comteovi, tak v theorii o náboženství a jeho podstatě přijímá za své myšlénky Pfeidererovy, Schleiermacherovy a hlavně Kaftanovy. V onom držel se Francouze, v tomto Němců. Že v theorii o náboženství přidržuje se Kaftana, vyznává sám v „Základech konkretné Logiky" na stránce 170 v § 131., odstavci druhém, řádku 4—8. „a proto volíme si z řady mnohých spisů, co Kaftan o věci učí; volíme si však Kaftana proto, že nejen od filosofův, ale i od theologů různých odstínů právě v této věci dosti se uznává". Klade-li na stránce 171. v § 132. takovou váhu na náboženství subjektivní a staví-li je nad náboženství objektivní (neb aspoň jemu na roveň), víme a dokázali jsme, že je to zase vypůjčené zboží německé od Pünjera, Pfeiderera atd. Píše-li pan doktor na stránce 172. ve třetím odstavci shora, proti mínění, že náboženství jest „metafysikou lidu", jako by filosofie a umění byly pro elitu ducha, pro těch „vrchních 10.000 a theologie s praxí náboženskou pro lid", a praví-li, že nelze upříti, že se v tom netají „zdravý smysl", dokázali jsme mu v tomto spise na str. 34., že to dělá zcela podle pověstného Schleiermachera, tedy zase Němce. Napovídá-li na stránce 173., že náboženství povstalo z bázně a strachu, opakuje jen, co již dávno před ním pověděl starý pohan Epikur a Lucretius, co v nové době opakovali Strauss, Roskoff atd. Píše-li opět, že věda vidí v učení o zjevení jen „zbytky mythu" opakuje zase známé fráze po německých liberálech a osvícencích. Že o původě křesťanství učí podle Renanů, Straussů, Baurův atd, za to

nemůžeme. Že neví, kdo byl vlastně Kristus Pán, vinu má oněch čtyřicet spisovatelů Němcův a Francouzův, kteréž uvádí ve „Stručném náčrtě dějin filosofie“. Podobně mají se věci také jinde, a my jsme neobmeškali na to upozorniti, kdykoli jsme místným shledali.

Jaké jsou prameny, takové jsou i námitky a důkazy, které pan dr. Masaryk proti nám činí. Nebudeme jich opakovati; laskavý čtenář našel jich dosti ve spise tomto.

O povrchnosti páně professorově, o zálibě do všeho se mísiti a také v theologii (augustiniánské hlavně) kritisovati, mluvili jsme nejednou; pan dr. Masaryk zajisté nezapomene těch dokázaných mu skomolenin auktorův a jejich děl, nezapomene křiklavého obvinění, že tu a tam přikládá některému auktorovi myšlénky, jimž neučil, ba proti kterým výslovně byl. Jediná vzpomínka na „Otčenáš“ dostačiž.

Jak jsme ztratili víru v pana Masaryka, když mluvil o věcech mimočeských, náboženských a filosofických, tak jsme ji ztratili v něho i tam, kde mluvil o záležitostech a příbězích našich. K tomu nás přivedl svým míněním o Chelčickém. Dejme si zde jeho myšlénky ze „Stručného náčrtu dějin filosofie“ na stránce 439. a následující. „Chelčický jako reformatoři čeští vůbec důraz klade na ethickou stránku, *nikoli na učení* a tudíž zejmena se rozcházel od církve své doby učením, o církevním zřízení společnosti. Pokládal církev za pokaženou tím, že přijala dar Konstantinův. Tím zdálo se mu, že církev stala se světskou, ba že stala se vlastně státem ve státě. Avšak stát pokládal za zlo, křesťanský stát jest nemožný, jest contradictio in adjecto. Povstal velice proti zlým kněžím. Nejsou-li dobří, že lépe jest býti bez kněží. V učení, které tehdy stálo v popředí, v učení o eucharistii zavrhuje transsubstanciaci, přece však věří, že Kristus podstatně jest v eucharistii přítomen. Ovšem nepodařilo se mu ukázati, jak si to představiti. Nejvíce však Chelčický a po něm Bratří vždy důraz kladl na mravní obrození a tu zejména láska k bližnímu byla hlavní ctností křesťanskou. Přál si čistý život apoštolský, aby lidé skutečně byli bratry v Kristu (a při tom sprostě nadával „antykrystovi“ to jest papeži a církvi římské, jak viděti ve spise, který hned uvedeme!) Jako už Valdenští nepřipouštěl vojen, vůbec žádného násilí. Nechtěl by tedy zlu odpírati jako v naší době ruský filosof Tolstoj. Zavrhuje i obchod, města pokládá za pelech všeho zla. Hlavní vliv na Chelčického, pokud nevzrostl z hnutí českého, jaké tehdáž v lidu vůbec bylo, měli Viklif a zejména v učení o církvi Augustin, do jisté míry závažno jest, že Dionysios Areopagita mu dobře byl znám — tento mystický, mythický platonský element vchází i v českou reformaci. Důležito a zejména pro dobu charakteristické jest především a hlavně, že jest laik a jako laik troufá si rozhodovati o věcech duchovních. Tím ovšem naprosto se postavil proti scholastikům (jen?), jako že sám nemá dobrých slov o velikých, vynikajících mužích středověku, jako na př. o velkém Tomáši Aquinském. Že drsnost nesouhlasí s hlavním učením jeho, není pochybnosti, v tom podlehl své době. Jakožto laik ovšem v národní řeči šíří slovo Boží a tím zase je charakteristický pro hnutí reformační u nás a reformační hnutí vůbec, že totiž přirozeným vývojem všude reformací národnost se tužila. Konečně ještě jednou budiž vzpomenuto, *že hlavně v ethice*, po mravné stránce učení své osnoval a že tudíž v učení o zřízení společnosti má největší důležitost. Můžeme směle říci, že

Chelčický jest nejvýznamnější osobnost své doby a při všech slabostech jedna z nejlepších hlav tehdejší doby vůbec."

Nechceme souditi, byl-li Chelčický „nejlepší hlavou tehdejší doby" — zemřel 1460. — a byl-li „nejvýznamnější osobností své doby", chceme jen na to poukázati, že se pan professor mýlí, když na půl druhé stránce třikráte opakuje, že Chelčický kladl hlavní váhu na ethiku, *nikoli na učení*, jelikož pravda jest v tom opačná. Chelčický zabývá se neustále učením, brojí a bouří s fanatickou záští proti římské církvi, jejím věroučným článkům, obřadům a zvykům. Tak to nacházíme na pořade v jeho spisech; některé jen tím učením, vyvracováním a hanobením římské církve se zabývají, jak toho ještě připomeneme. První, jenž na tuto skutečnou pravdu upozornil, pokud se pamatujeme, byl zasloužilý náš učenec dr. Lenz, ve spise: „Petra Chelčického učení o sedmeře svátostí a poměr učení tohoto k Janu Viklifovi." V Praze 1889. Čtemeť v záslužném spise tom na stránce 9. „Že by duch Chelčického se byl nenesl ku theoretické spekulaci o dogmatech, a že by byl uznával, že dogma katolické, od církve hlásané zůstalo neporušeno, jak píše o Chelčickém prof. dr. Goll, já nemohu nikterak přiznati, a to již tou příčinou, že Chelčický církvi katolické netoliko vytýká, že by byla na dobro zkažena, ale také že od víry Páně odstoupila. (Náleží to, pane Masaryku, ethice nebo dogmatice, či oběma?) Ostatně jsou důvody na to v mých publikacích: Učení Chelčického o Křtu, o Eucharistii a o Očistci, a i přítomné pojednání bude důkazem, že chtěl býti Chelčický reformatorem netoliko ohledně mravův, ale také ohledně víry." — Důkaz toho podává slovutný pan auktor v označeném spise nevyvratitelný a každému nepředpojatému zcela patrný, jelikož jest ze samého Chelčického vedený. Hned při svátosti křtu, kde Chelčický, jakkoli potřebu křtu uznává, přece proti katolické církvi mimo jiné i to hlásá, že křest musí předcházeti pravověrné hlásání slova Božího, aby je člověk slyšel, slyše věřil a konal co velí zákon Boží. Dítky a rozumu nedospělí jsou tedy křtu neschopny podle Chelčického. Praví — a rád bych věděl, kdo dokáže, že to nenáleží dogmatice, že jest to jen ethika! — že jsou dítky „hlúpé a nevědomé, nemohou přijati čtenie slova Božieho, a chápati, co se káže, nemohou také míti předsevzetí ku šetření zákona Božieho, a proto nenabývají obrodu ze křtu vodného. Kdyby dítky platně nabývaly křtu sv., nabyly by také bytu Božího, avšak toho není ani při starých, ani při mladých, neboť — pořád to rozumování! — neboť není prý při nich skutkóv toho bytu Božieho. Mistři prý ovšem odpovídají, to že se děje skrytie a duchovnie v dietkách. Než, bylo-li by pravdy na tom, odkud to, že potom jedné počnú se hýbati na nohy, a učie se mluviti, ihned nemóž poznáno býti v nich nižádné svietlo, ani který byt Božie, a čím déle po vsi biehajie, tiem ještie lépe to pozná na nich, že toho nic do sebe nemajie. Protož divné by to bylo držeti, že někaké dary přijimajie skrytie na křtu a potom k nižádnému prospěchu, aby se na nich neukázaly. (Není to polemika?) Však teď mluvie, že to rozenie druhé (ethika? — dogmatika!) jest byt Božie (Esse Divinum, esse supernaturale), ješto nižádný nemóž činiti Božiech viecí jedině ten, kdož ten duchovnie byt v sobie má. A tak nemluvil o viecech tajných v nich, ani to samo dietie, ani kto jiný zvie co. Ale mluvě o bytu Božiem ješto jest základ milovanie Božieho a skutkuov jeho, kteřížto

darové nového narozenie mohly sú státi na lidech múdrých ješto sú naučeni cestám Božiem, a chováni sú byli v sloviech viery." Tak doslova u dra. Lenze na stránce 14. Každý z toho vidí, že Chelčický o ethice zde nemá nic, že nejen dogmatisuje, nýbrž i polemisuje! Chelčický učil dále, že dítky mají po druhé pokřtěny býti, až by došly rozumu: „Viernie praviem tobie, nenarodíte-li se po druhé z vody a Ducha svat., nemožte vjieti v králostvie nebeské" (15). Konečně tvrdí o křtu, že byl dán vlastně jen pro vyvolené. „Ale Pám Buoh některé lidí před věky zvolil jest v syny své. A bude-li některé dietie zvolené od Boha, tedy jeho zvolenie skrze křest dokoná se" (16).

Podobně si počíná Chelčický při jiných svátostech. Sám pan dr. Masaryk jest nucen vyznati, že si Chelčický o Eucharistii zadogmatisoval. Máme po ruce spis [391] a zajisté nepodezřelý, v němž Chelčický takto píše: „Než pak o druhých těch kněžích, ježto takové v lidu vedú, ještě těžšie jest nežli prvních, ježto tvrdě s velikú pilností potvrzují o tělu Božiem, že Pán Ježíš dal nám své pravé tělo, ježto jeho posvětil z chleba (sic!), nebo chleba v tělo své a víno v krev svú, a že to tělo dal jiesti, ježto z chleba posvětil (sic!) učedlníkóm, a že tak i kněžie posvěcují chleba v tělo Kristovo a víno v krev jeho. Protož mluvě drže a věře, že tvoře tělo Kristovo z chleba a krev jeho drahú z vína. A že těch kněží jest nesčíslné množstvie, papež se vší cierkví svědčí a drží jen to za vieru, že on s kněžími svými tvoří tělo Kristovo z chleba, a o tu při jest veliké rozdělenie mezi doktory a mezi mistry hádánie, haněnie, kaceřovanie. Jedni to držie, že z chleba tvořil tělo Kristovo, a druzí to za kacierstvie pokládají a potupují, a některým se zdá s haňbú to mluviti, že by tvořili tělo Božie, pak praviece jich „požehnáním a slovy", kteráž potom mluvie, chléb se mění v tělo Kristovo a víno v krev jeho. Jakož mistr veliký a slavný v učení pražském mě učil věřiti, řka, že tobě to nové a neslušné nemá se zdáti, že v Kristovu podstatu ty zemské a mrtvé věci se obracují nebo měnie mocí slov Kristových, kteráž kněz žehnaje chléb řieká. Tak ihned po těch sloviech chléb promění se v podstatu nebo byt těla Kristova, a víno v byt krve jeho; a již viece neostává chléb v svém přirození, všechen se změní a obrátí v tělo Kristovo, jediné barvy chleba bělost a chuť chleba ostatní bez chleba, a ten rozum vede doktory Tomáše, mnicha z Akvině. Ten mluvě o dóstojenství těla Kristova takto die: Mnohé a divné věci sú v té svátosti; najprve, že jesti tu tělo Kristovo tak veliké, jako jest bylo na kříži, a jakož nynie veliké jest v nebi, avšak velikostí svú nevystupuje z miery svátostí. Druhé divné jest, že tu sú zpósoby chleba a vína. Třetie odivná jest, že ty samy zpósoby nebo tvářnosti všicku moc mají nám činiti jako chléb a víno činí, jakožto krmiti a napájeti. A k témuž rozomu jiná dva doktory přivodí, a jest k divu podobné, kto by se mohl diviti takovému zapletení viery. A kto potom zapletení viery ostane v pravé vieře, nač sú ti doktorové usilovali, vieru-li sú žádali v lidech vzdělati takými věcmi,

---

[391]) Jos. Karásek, Památky Reformace České. I Petr Chelčický. Řeč a zpráva o těle Božím, o Šelmě a obraze jejím, Řeč o základu zákonů lidských, O očistci. V Praze 1891 Vydáním a nákladem Comenia, Evanjelické Matice Komenského. Tiskem Fr. Šimáčka.

čili se mistry velikými ukázali v neslýchaných novinách, aby jimi nakvasili lid nesčíslný jako jedem, kterú mierú sú k tomu měli, aby jí změřili tělo Kristovo veliké, tak veliké v svátosti jako na kříži, a že tú velikostí nevzniká z miery svátosti. Ač jest malý kus chleba, však se v něm schová dlúhý i široký muž, Pán Ježíš; kde jest přitom mnich byl měře to, že nevystupuje z miery svátosti, z které svátosti, poněvadž se chléb úplně mění v tělo Kristovo, a nic jeho tu neostává než toliko barvy, jeho bělosť, chuť a velikosť. Ty již barvy a případky nejsú ani tělo Kristovo ani chléb. Protož mistrové hádajíce se o tu nesnázi, nemohli sú ukázati, co by byli ti případkové nebo barvy, poněvadž nejsú ani tělo Kristovo ani chléb. I nemohli sú jich nazývati nižádným stvořením najpotupnějším, co by byly, pak Tomáš mnich nazývá to nic svátosť nebo přikrytie těla Kristova, že jeho veliké tělo nevzniká z té svátosti, ježto jest nic, nemóž vyniknúti, neb nepřebývá pravda Kristova v tom nic lžemi skládanými, a opět že ty případky nebo barvy chleba, súce tu bez chleba, všicku moc mají nám činiti, jakož ji chléb a víno móž činiti, aby nás sytili a napájeli, ačkoli nejsú ani tělo Kristovo ani chléb, než prostě nic, a móž nás krmiti a napájeti.“

Tak to jde v celém spisku o „těle Božím“; tak to jde v pojednání „o šelmě a obraze jejím“ v „Řeči o základu zákonů lidských“ v pojednání o „Očistci“, zkrátka v celém svazku, který vydala Evanjelická Matice Komenského ve sbírce „Comenium“. II. Vědecký odbor. Číslo I. Památky Reformace české. I. Petr Chelčický: Menší spisy. V Praze 1891. Zde jen dovolil bych si připomněti slov páně Masarykových, že prý Chelčický dbal především lásky bratrské, ethiky, jelikož nacházím, že ten vychvalovaný reformátor tak hrubě a fanaticky porušoval lásku křesťanskou, že se neštítil vyznavače katolické církve hanobiti nejsprostšími nadávkami. Papeže nazývá „Antikristem“ a připisuje mu věci, kterých jen fanatismus a střeštěnosť jsou schopny. Slyšme na stránce 54. „A poněvadž Antikrist má tak velikú moc, větší nad Krista, aby mohl rozličných svátostí posvětiti a přidati jim milostí, jakéž které chce, a dávati také odpustky štědře a milosti kteraké chce, čemu jesti jiný Bóh a co jest Kristus s svými milostmi, co jest s svým křížem a s svými bolestmi, s svú smrtí, všecko vyprázdnil jest Antikrist, což kříž Kristóv má, a vzal to na se, aby hojněji milosti rozdával než kříž Kristóv zaslúžil. Tím činem vyvrhl jest Antikrist Jezu Krista a jeho pravdu, s jeho mocí, s jeho spasením, a sám na to miesto všel jest, aby k němu o spasenie zřeli“ atd. Na straně 55. čteme ještě: „Také písmo svaté Antikrist v nic jest obrátil; nechtě, aby jemu říkali Antikrist, ale cierkev svatá, ježto se vždy zpravuje duchem svatým a poblúditi v ničemž nemóž, a že ji duch svatý za ruku vodí“ ... Co se dotýče vzpomenutých sprostot a nadávek, jež tento ethiky a křesťanské lásky dbalý reformátor český metal jiným v tvář, a jak vyznává sám dr. Masaryk prý i „velikým“ mužům, dostačiž uvésti jednu jedinou, v níž sv. Tomáši Aquinskému, jenž mu přece nikdy nic zlého neudělal poněvadž aspoň půl druhého sta let umřel než Chelčický na svět přišel, spílá „břichatých mnichů“. „Ale viece máme věřiti Apoštolóm Kristovým, než tomu mnichu břichatému, a než tomu mistru hlubokému a než Skotovi.“ Viz Op. cit. 10. na 14. řádku z dola.

Dr. Lenz vede ve svém spise [392]) také důkaz, že Chelčický byl duševně velice závislým na Viklifovi. Důkaz Lenzův jest očividným, a tu dovolíme si otázku: Byl kacíř Viklif mravokárcem nebo překrucovačem věrouky katolické? Nešťastný Mistr Jan Hus jest toho nejlepším dokladem. I on přidržoval se Viklifa houževnatě, a přece o něm prohlašuje pan dr. Masaryk v „Základech konkretné Logiky“ na straně 171. „Hus nebyl upálen proto, že byl mravný a zbožný, ale že hlásal učení nová; *celá* reformace, počínajíc reformou mravů, konec konců dospěla k jinému učení.“ Dospěl-li Mistr Jan Hus dle Viklifa k jinému učení, k čemu dospěl fanatický a theologický nevzdělaný Petr Chelčický? Daleko větší respekt máme před Husem i co se jeho vědeckého vzdělání i mravního vedení týče, než před divokým, náruživým Petrem Chelčickým. Neuznáváme však ani Husa hlasatelem křesťanské lásky — prohřešilť se proti ní hrubě spisy a řečmi svými — a tím méně přiznáme ozdobný výrok ten Chelčickému. Kdo tvrdí, že Chelčickému nešlo o učení (dogmatiku), nýbrž

[392]) Dr. Lenz, Petra Chelčického učení o sedmeře svátostí. V Praze 1889. Strana 125. „Poměr učení Chelčického o svátostech k náuce Viklifově o témže předmětu.“ Ve článku tom dospívá pan auktor k následujícímu: 1. „V náuce o Eucharistii souzvukují téměř úplně Viklif i Chelčický.“ 2. „Snášejí se tedy i Viklif i Chelčický stran křtu v tom, že jest křest svátostí Kristem Pánem ustanovenou, avšak že není branou do církve Boží, ant oba praví: že jest církev sborem vyvoleným“ (Str. 128—129.) 3. „To jest tedy v krátkosti náuka Viklifova o svátosti biřmování, a že s ní souzvukuje úplně Chelčický, dává na jevo tím, že Viklifa doslovně cituje.“ (Ibidem.) 4. „To jest náuka Viklifova, a jestliže ji srovnáváme s učením Chelčického, poznáme, že se v něčem shodují i Viklif i Chelčický, ale v některých stránkách, že se rozcházejí. — Shodují se, že svěcení kněžstva jest svátostí, že vtiskuje znamení nezrušitelné, kněz že se liší od laika, že kněz jsa v nevěře anebo ve hříchu smrtelném, nekoná platně úkonů duchovních, a i v tom zdá se býti mezi oběma shoda, poněvadž oba žádají ku platnosti posvěcení na kněze Božského vyvolení a proto oba doporučují volbu sv. Apoštola Matěje, jako vzor, dle něhož by se prý měla volba díti. — Rozcházejí se však v tom, že Viklif zamítá řád biskupův, jehož Chelčický, jak se zdá, přijímá, mluvě o biskupech, kněžích a jahnech“ (Str. 130—131.) 4. „Z učení Viklifova o manželství jest zřejmo, že Chelčický s ním není sjednán“ (Str 132.). Ovšem, že oba souzvukují: že jest manželství Bohem ustanoveno, že když bylo platně uzavřeno, jest naprosto nezrušitelno, dokavad trvá život manželův, a že jenom smrtí některého z nich se ruší, a že nemá církev té moci, aby ukládati mohla podmínek, za kterých by bylo manželství před Bohem platno: avšak v tom se různějí, že Chelčický zamítá svátostné povahy sňatku manželského, Viklif však zřejmě dí: že manželství jest svátostí ctihodnou“ (Ibidem). 5. „Srovnáme-li opět tuto náuku Viklifovu o svátosti pokání, shledáme ihned, že jsou i Viklif i Chelčický ve mnohem za jedno. Oba zajisté tvrdí, že má pokání tři částky, oba tvrdí, že zpověď Bohu jest potřebna, a šeptavou, že ustanovil papež Innocenc III Oba jsou sjednáni v tom, že ani papež nemá té moci sobě od Boha půjčené, by mohl v pravdě odpustiti hříchy. — Neshledávám však v Chelčickém, ačkoli by to takto plně bylo souhlasno s jeho náukou v předzřízení a předzvědění, že by pouze předzřízený v pravdě litovati a odpuštění schopen býti mohl“ (Str. 133.). 6. „Srovnáváme-li toto učení Viklifa s učením Chelčického o téže svátosti, shledáváme, že se oba dokonale shodují, jenže píše Chelčický daleko příkřeji a fanatičtěji proti poslednímu pomazání nežli vzor jeho, Jan Viklif, jehož tak velice ctil, a o němž napsal: „Než pak Viklifa nad to viece vážím, slyše o něm, že nižádný z prvniech doktoróv ani z nyniejšiech tak viernie nemluvil a nepsal proti jedu vlitému v cierkev svatú, z niehož se jest narodil ten najvietšie Antikrist se všemi odpornostmi, kterýmiž jest potlačil Jesu Krista a jeho zákon a z kořen jest pohnul Viklif rotami Antikristovými i tiemi doktory, jenž sú zákony šibalské uvedli proti zákonu Kristovu, *v tomť mi se líbí nad jiné.*“ Strana 134.

o mravnost a ethiku, buď spisů jeho náruživě polemických nečetli, nebo zúmyslně nepravdu pověděli.

Bylo by nám na konec zmíniti se snad také o češtině páně Masarykově, poněvadž jsme ji chváliti slyšeti panem kritikem P. Š.; než opouštíme od toho doufajíce, že soudný čtenář z některých našich poznámek jakož i z vlastní zkušenosti spravedlivý soud již si dávno učinil. Tolik jest jisto: Zasluhuje-li pan dr. Masaryk ve všem chvály, nezasluhuje jí jeho čeština. Tím jsme ukončili tuto polemiku, kterou jsme psali na obranu napadené vědy a víry katolické. Rádi připouštíme, že pan prof. dr. Masaryk mnoho četl, snad i mnoho ví; než také tím nikterak se netajíme, že ve vědě a víře katolické jen chatrné vědomosti má. Jsme naprosto přesvědčeni, že kdyby byl jen desátý díl svých studií věnoval vědě a víře naší, nebyl by ani polovici proti nám napsal, co ve spisech jeho spatřujeme. Dosti možná, že útoky páně Masarykovy jsou nebezpečné, aspoň mnohým jeho posluchačům, věci však vlastní — katolické církvi — hrubě neuškodí. Neděje se tak dnes ponejprv ani naposledy; podnes však pravdivými jeví se slova: „A na té skále vzdělám církev svou a brány pekelné jí nepřemohou“! Všecky útoky na katolickou církev podobají se zpěněným vlnám, dorážejícím na nehybnou skálu; hluku a šumu nadělají mnoho, snad tu a tam něco skále podstatně nepřináležejícího a jen z venčí na ní lpícího, odtrhnou a odnesou, skálou však samou nepohnou, skály však samé nerozdrtí, nezničí. Pravý opak toho brzy jest v tom boji zříti: Skála rozráží ječivé útočníky a vrhá je do propasti mořské; mocné páže její nejsou unaveny a hrdá hlava uvažuje o marném počínání utíkajících a zanikajících nepřátel. Pan prof. dr. Masaryk zná to zajisté z dějepisu církve Páně. Kéž užívá vzácných darů, jež mu Prozřetelnost svěřila, k bojům spravedlivějším, národu i sobě potřebnějším a užitečnějším!

„Et veritas Domini manet in aeternum!“
„A pravda Páně zůstává na věky!“
(Žalm 116.)



OBSAH.



Ukazovatel jmenný.



Ukazovatel věcný.

Strana

E

F

G

H

CH

I

Strana

J

K

M



18 —

JAK PÍŠE PROF. DR. MASARYK

O KATOLICKÉ

VĚDĚ A VÍŘE?

PODÁVÁ

FR. FILIP KONEČNÝ,

ORD. PRAED.



V PRAZE 1891.

TISK CYRILLO-METHODĚJSKÉ KNIHTISKÁRNY (V. KOTRBA).

Nákladem družstva „VLASŤ“.

Cena 1 zl. 50 kr.

Družstvo „Vlasť“,

jeho časopisy, odbory a fondy.

Účelem družstva jest vydávati časopisy, periodické spisy a knihy, psané v duchu katolickém, zakládati katolické knihovny, pořádati přednášky a literární sjezdy v kterémkoli místě království Českého, podporovati dobrou literaturu, jakož i spisovatele, píšící v duchu katolickém. Při tom všem se politika vylučuje. — Družstvo vydává časopisy: „Vlasť“, „Vychovatele“, „Dělnické Noviny“.

Na Vlasť, roč. VIII., předplácí se poštou:

Ročně 4 zl., půlletně 2 zl., čtvrtletně 1 zl. Členové družstva předplácejí: *a*) údové zakládající (kteří splácejí v půlletních lhůtách po 5 zl. během 5 let celkem 50 zl.) ročně 3 zl., půlletně 1 zl. 50 kr., čtvrtletně 75 kr.; *b*) členové přispívající (jejichž roční vklad obnáší 3 zl.) ročně 3 zl. 20 kr., půlletně 1 zl. 60 kr., čtvrtletně 80 kr.; *c*) členové činní (kteří se více do spolku nepřijímají) ročně 3 zl. 40 kr., půlletně 1 zl. 70 kr., čtvrtletně 85 kr. Kněží deficienti, alumnové, klerikové, studující, podučitelové a podučitelky mají „Vlasť“ ročně za 3 zl. Do krajin německých stojí „Vlasť“ o 50 kr., do ostatních mimorakouských zemí o 1 zl. více. Sběratelům abonentů poskytuje se na každých 10 jedenáctý ex. zdarma. Pp. knihkupcům sleví se 25% a „Vlasť“ se jim dodává toliko za hotové. — Ročníky V., VI. a VII. prodávají se à 4 zl Ročníky IV., III. a II. prodávají se à 2 zl. 50 kr.; pro studující, alumny a kleriky à 2 zl. Ročník I. prodává se za 3 zl. 50 kr. a platí-li se hned, za 3 zl. Družstvo „Vlasť“ prodává jednotlivá čísla IV., III. a II. roč. à 30 kr. Jednotlivá čísla V., VI. a VII. ročníku prodávají se po 40 kr. Redakce a administrace „Vlasti“, která vychází jednou měsíčně o pěti arších, jest v Žižkově u Prahy č. 505., Komenského náměstí (u staré školy). **Patisk celých prací se vyhrazuje. Rukopisy se nevracejí.**

Družstvo Vlasť má již 1417 zakládajících — 50 zlatových — členů. Kdo se za úda zakládajícího přihlásí, obdrží tuto knihu zdarma.

„Vychovatel“ vychází 5., 15. a 25. každého měsíce a předplácí se v administraci v Žižkově u Prahy č. 505. celoročně 3 zl., půlletně 1 zl. 50 kr. Do krajin německých, Bosny a Hercegoviny předplací se na „Vychovatele“ 3 zl. 50 kr., do ostatních zemí 4 zl. Pp. knihkupcům slevujeme 25 pct., a „Vychovatel“ se jim dává toliko za hotové. Alumnům, klerikům a studujícím slevuje se 10%, a sběratel dostane na 10 exemplárů jedenáctý zdarma. Redakce „Vychovatele“ jest na faře u sv. Štěpána v Praze. Prosíme, aby se předplatné výhradně do Žižkova zasýlalo, a rukopisy aby opět výhradně na faru u sv. Štěpána byly odesýlány.

